阿拉伯-伊斯兰文化史

第四册

近午时期

（三）

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏 著

商务印书馆

).0
3)

98
K370.●3
4
2:4(3)

阿拉伯—伊斯兰文化史

第 四 册

近午时期（三）

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏 著
朱 凯 译
纳 忠 审校

北京圖書館藏
3 0009 6572 7

商 务 印 书 馆
1995 年·北京

ضحى الإسلام

تأليف

أحمد أمين

الجزء الثالث

يبحث فى الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج
كما يبحث فى تاريخهم السياسى وفى أدبهم

الطبعة العاشرة

本书根据黎巴嫩贝鲁特阿拉伯图书出版社第十版译出

阿拉伯—伊斯兰文化史

第四册

近午时期（三）

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏 著

朱凯译

纳忠审校

商务印书馆出版
（北京王府井大街36号 邮政编码100710）
新华书店总店北京发行所发行
河北省香河县第二印刷厂印刷
ISBN 7-100-01733-5/K·406

1997年4月第1版　　开本850×1168 1/32
1997年4月北京第1次印刷　　字数230千
印数5 000册　　印张10

定价：13.20元

《世界文化丛书》编辑委员会

主编 周谷城 田汝康

编委 庄锡昌（常务） 金重远 庞卓恒
迟 轲 祝 明 朱威烈 顾晓鸣
顾云深 马小鹤 孙志民 张宪章

目　录

著者序言……1

第四篇　阿拔斯王朝前期的宗教信仰和宗教派别

教义学的产生……3

教义学产生的内因　教义学产生的外因　教义学家的论证方法和《古兰经》论证方法之不同　教义学家和哲学家论证方法之不同

第一章　穆阿台及勒派……21

穆阿台及勒派的教义与原则　穆阿台及勒派关于“认主唯一”、真主的属性包括真主的言语的性质及“《古兰经》乃被造之作”的观点　穆阿台及勒派关于“真主的公正性”及“前定与自择”的观点　关于“派生”的观点　关于“恩威并施”及“犯重罪者介于叛教者和信士之间”的观点　对穆阿台及勒派诸原则的批评和分析　穆阿台及勒派对政治问题的意见　对圣训学家的立场　穆阿台及勒派的历史及其著名人物　穆阿台及勒派保卫伊斯兰教并向各地派遣传教师　该派在思想教化方面的贡献　该派的两大支派：巴士拉派和巴格达派

巴士拉派

瓦绥勒·本·伊脱邑和阿慕尔·本·欧拜德　艾布·侯载勒·阿拉夫　奈扎姆　查希兹

巴格达派

比什尔·本·穆阿太密尔　艾布·穆萨·穆尔达尔　紫玛迈·本·艾施莱斯　艾哈迈德·本·艾比·杜瓦德

《古兰经》被造问题　问题的政治历史及对穆阿台及勒派和穆斯林的影响　穆阿台及勒派的衰落和圣训学家的胜利

第二章　十叶派……187

十叶派教义 十叶派伊玛木继承世系树形图
伊玛木派 该派关于伊玛木的观点 十叶派和逊尼派在伊玛木问题上的分歧 关于“伊玛木永无罪过”的观点 对“迈赫迪”的信仰 “复归” “塔基亚” 十叶派对非本派圣门弟子的看法 十叶派教法学 临时婚姻
十叶派和逊尼派在婚姻、遗产继承和宣礼程序方面的分歧
十叶派著名法学家：伊玛木加法尔·萨迪格 祖拉勒·本·艾阿因
十叶派的宗教原理 该派最著名的教义学家：希沙姆·本·哈克姆 “魔鬼”塔格
宰德派 该派信条 该派著作《汇编》
十叶派在阿拔斯时代的政治历史 十叶派和阿拔斯人之争 阿拔斯人对十叶派的迫害 卢旺迪派 十叶派和倭玛亚人、阿拔斯人之争概述
十叶派文学 文学诸要素 文学的种类
第三章 麦尔吉阿派 ……283
麦尔吉阿派教义 艾布·哈尼法是该派学者吗 该派的政治态度
麦尔吉阿派文学
第四章 哈瓦立及派 ……295
哈瓦立及派教义 该派没有接受哲学影响的原因 该派在阿拔斯时代的政治历史
哈瓦立及派文学
结束语 ……309
阿拔斯时代各大教派综述 怀疑论者 教派林立之优劣 教义学对文学的影响

著者序言

奉至仁至慈的安拉之名。一切赞颂，全归安拉，全世界的主。求安拉赐福于先知穆罕默德。

本书是"近午时期"第三卷，即其末卷。笔者在本卷研究了阿拔斯时代前期的穆阿台及勒派、十叶派、麦尔吉阿派和哈瓦立及派等教派，介绍了各派教义、政治历史和文学。

笔者发现，凡著书介绍教派的作者，其著述方法和历史学家一样，不外乎两种：或仅限于解释各派观点，不批评，不分析，也不支持或反对某种意见，一切任由读者去思考，自己得出结论，决定取舍，这是沙赫力斯坦撰写《宗教与教派》一书的方法；或对各派观点加以评说，表明作者的态度，这是伊本·哈兹姆撰写《宗教教派》一书的方法。

笔者曾踟蹰于二法之间，但后来还是决定采取第二种方法，因为它不仅对读者有益，且能帮助作者圆满完成任务，并表现自己的个性。

对伊本·哈兹姆等人大肆批驳和贬斥不同观点的做法，笔者不敢苟同。笔者只是委婉地发表意见，像一个公正的法官一样，不带任何个人偏见地仔细思考、反复斟酌支持和反对两方面的观点，听取双方的论据，以便一旦考虑成熟，便毅然作出确有根据而决无偏颇的决断。笔者深信：雄辩的力量在于内在的思想，而非表面的形式。追求真理者皆知：暴力引发暴力，诽谤造成固执己见，最好的办法诚如真主在尊贵的《古兰经》中所规定的："你应凭智慧和善言而劝人遵循主道，你应当以最优美的态度与人辩论，你的

主的确知道谁是背离他的正道的，他的确知道谁是遵循他的正道的。”“你应当以最优美的品行去对付恶劣的品行，那末，与你相仇者，忽然间会变得亲如密友。”

本卷撰写之难远胜它卷。这是因为与其它生活领域相比，人们在宗教信仰方面更加随心所欲。原原本本地介绍某一教派殊非易事。各教派的情况模模糊糊、若明若暗，以穆阿台及勒派为例，该派著作已荡然无存。该派观点，只能从对立面的典籍中管窥一二，而对立面自然不会为该派的观点大声疾呼。对立面只会对他们的观点轻描淡写，一笔带过，同时，却大肆宣扬反对派的观点。

此外，各教派书籍论述的观点总是零散混杂的，没有体例，也缺乏分析。为教派名人如阿拉夫和奈扎姆等人立传，很难在一本书里找到完整系统的资料。笔者不得不殚精竭虑，四处搜寻，把材料找齐，再开始着手进行系统的著述。这样，成功固然可期，失误亦不可免。

更何况介绍各教派的书籍往往内容混杂，文笔晦涩，甚至鱼目混珠，真伪难辨。

为了真主，我所作的勘误工作及在本书中阐发的思想、发表的意见都是符合时代精神的。

笔者曾向读者许下诺言：撰写《近午时期》第四册，专门介绍安达露西亚的精神生活，但有些东方学家们建议将这一卷的内容放到“近午时期”之后再来介绍，这样，材料会更齐备，表述也方便些。对此建议，笔者深以为然。

笔者以本卷结束《阿拉伯一伊斯兰文化史(近午时期)》。如尚有余年，我将继续完成“正午时期”各卷。

艾哈迈德•爱敏

1936年10月29日

第四篇　阿拔斯王朝前期的宗教信仰和宗教派别

教义学的产生

本时期对信仰问题的研究增多并产生了歧见，使研究工作带上了先知和首批圣门弟子时期所没有的特色。其研究成果集中体现在形成了一门和其它学科并驾齐驱的新学科——教义学。

教义学产生和发展的原因甚多，有内因，也有外因。这里所说的内因是指从伊斯兰教的本质和穆斯林本身所产生的原因，外因则是指外国文化和其它宗教的影响。

教义学产生的最重要的内因是：

一、《古兰经》除号召信仰"真主唯一"和先知使命外，还谈到了穆罕默德时代广为流传的各种最主要的宗教和宗教派别，并一一予以驳斥。《古兰经》提到过一些否认宗教、神学和先知的人，他们说："唯有时间能够毁灭我们。"《古兰经》列举各种证据予以驳斥。《古兰经》还谈到了形形色色的多神教，有的多神教崇拜星星，以星星配主。《古兰经》以"易卜拉欣"等节经文反驳之，经文说："当黑夜笼罩着他的时候，他看见一颗星宿，就说：'这是我的主。'当那颗星宿没落的时候，他说：'我不爱没落的。'"① 还有人崇拜尔撒，《古兰经》在数处予以驳斥："在真主看来，尔撒确是像阿丹一样的。

---

① 见马坚译：《古兰经》，6：76。——译者

他用土创造阿丹，然后他对他说：'有'，他就有了。"①《古兰经》还谴责了那些崇拜偶像并以偶像配主的人们。《古兰经》还提到那些否认先知使命的人，并予以驳斥。他们说："难道真主派遣一个凡人来做使者吗？"②《古兰经》还提到那些特别否认先知穆罕默德的人，并予以驳斥。《古兰经》还提到那些否认复活的人，并以下列经文驳斥之："起初我怎样创造万物，我要怎样使万物还原。"③……如此等等。《古兰经》还提出命定、天命、自择等课题，并据理以辩。《古兰经》曾提到伍侯德日④的伪信者们："他们说：'我们有一点胜利的希望吗？'"⑤他们还说："假若我们有一点胜利的希望，我们的同胞不致阵亡在这里。"⑥《古兰经》驳斥了他们的言论。真主命令使者号召人们遵循主道，并驳斥背道而驰者。至高无上的真主说："你应凭智慧和善言而劝人遵循主道，你应当以最优美的态度与人辩论。"⑦自然，教义学家们便据此驳斥违背主道者。随着对手不断扩大攻击的范围，他们也不断扩大防守圈。随着对手不断变换攻击的借口，他们也不断变换反驳的理由。这就是教义学产生的原因之一。

二、穆斯林结束对外征战后，生活安定，衣食丰足，便开始以哲学的头脑研究宗教，从而产生了宗教上的分歧意见。他们进而深入研究这些歧见，以使之协调起来。这几乎是各种宗教的共同现象。各种宗教在诞生之初都是一种纯朴的强有力的信仰，既无分歧，也不注重研究，信徒们只注重宗教的原理，无需求助于研究和哲学便深信不疑。此后，便进入研究和思考阶段，将各种宗教问

①②③⑤⑥⑦　见马坚译：《古兰经》，3：59、17：94、21：104、3：154、3：154、16：125。——译者

④　伍侯德日：麦加古来氏贵族对穆罕默德进行报复的战斗。公元625年3月，古来氏贵族艾布·苏福扬率三千人偷袭麦地那。穆罕默德率千余人迎战。两军相遇于麦地那附近的伍侯德山下，故称。——译者

题都染上了学术和哲学色彩，因此，宗教人士要借助哲学来加强其论据。犹太教是这样，基督教是这样，伊斯兰教也是这样。在伊斯兰教诞生伊始，人们对伊斯兰教坚信不疑，很少发生争论。生活安定之后，便开始了思考和研究，并不断扩大其范围。他们搜集证据，归纳各种不同的意见。这种研究工作必然导致观点的分歧和派别的产生。下面，让我们举例说明之：早期穆斯林相信命运—包括好运和厄运，相信人们总是依真主之命而行事，他们对信仰坚定不移，既不深入研究信仰问题，也不用哲学观点去思考。他们的后人却把有关的经文搜集起来，用哲学观点加以分析。他们认为，至高无上的真主说："不信道者，你对他们加以警告与否，这在他们是一样的，他们毕竟不信道。"① 还说："你让我独自处治我所创造的那个人吧！我赏赐他丰富的财产，和在眼前的子嗣，我提高了他的声望，而他还企望我再多加赏赐。绝不然！他确实反对我的迹象的，我将使他遭受苦难。"② 真主还说："愿焰父两手受伤！他必定受伤，他的财产，和他所获得的，将无裨于他，他将入有焰的烈火。"③这些后人认为：以上经文及其它类似的经文，其字面意义就说明了不可违反的天命和命定。在后两节经文里，真主谈到某人绝不信教，但又不能不信教。这是一个方面；另一方面，《古兰经》里还有许多经文说明没有任何东西能够阻止一个人信教，如："当正道降临众人的时候，妨碍他们信道的只是他们的这句话：'难道真主派遣一个凡人来做使者吗？'"④ 至高无上的真主还说："我曾派遣许多使者报喜信，传警告，以免派遣使者之后，世人对真主有任何托辞。"⑤ "他们确信真主和末日，……这对于他们有什么妨害呢？"⑥如何协调这些经文呢？人的信仰究竟是命定的，还是自择的呢？就

①②③④⑤⑥ 见马坚译：《古兰经》，2：6、74：11—17、111：1—3、17：94、4：165、4：39。——译者

这样，他们把表面上互相矛盾的经文集中起来，开始对其进行科学的和哲学的研究，进行比较，这就使他们陷入了深刻的分歧和长期的争执之中。这方面的情况以后还要谈到。现在主要想说明这些学术研究是怎样引起观点的分歧和派别的产生的，而这正是教义学的基础之一。

三、政治问题，其中最突出的是哈里发的职位问题。真主的使者去世时，没有指定继承人，也没有规定推选哈里发的制度，迁士和辅士在此问题上意见不一。辅士说："我们有我们的领袖，你们有你们的领袖。"迁士们则加以驳斥。

欧默尔断然推选了艾布·伯克尔，众人遂追随其后。这种作法被认为是一种错误，愿真主保佑穆斯林不受其害，因为对于谁任哈里发并没有和穆斯林大众商量。艾布·伯克尔的作法不同，他将哈里发之位传给了欧默尔，欧默尔又采取了另外的办法。

如果用现在的思维方法来考虑这个问题，我们可以说，这纯粹是一个政治问题。在这个问题上，伊斯兰教并没有规定穆斯林必须采取哪一种特殊的或固定的方法来解决，伊斯兰教要求他们的只是必须考虑公众利益。民族领袖们制订了规章制度，保证能够很好地挑选哈里发，并在发生争议时进行裁决。他们挑选能够保障公众利益者，摒弃不能保障公众利益者。他们在不同时期采用不同的方法。他们对这一问题的认识随着人们对权利与义务的认识的不断发展而发展。如果在挑选什么人担任哈里发及使用何种方式进行挑选的问题上发生分歧，这就是政治分歧，就像今天各政党之间的分歧一样。例如有些人主张推举艾布·伯克尔为哈里发，另一些人则主张推举阿里为哈里发，他们都有自己的政治主张和政治见解。如果有些人既不赞成这个，也不赞成那个，他们就讲明自己的观点。有些人为了制服另一些人，不惜诉诸武力，强者取

胜，这种做法就像今天各政党的做法一样，他们纷争不止，胜者上台执政，直到其它政党使用舆论的力量或武力将其战胜，取而代之为止。

但当时的情况与今天有所不同。当时的"政党"没有采取今天这样纯粹政治斗争的形式。当时的斗争带着浓厚的宗教色彩，每个"政党"都是一个宗教派别，当时的政治斗争就是宗教教派之争。今天的政党都有一个政治名称，表明它所主张的政治原则。当时的"政党"却不同，只有一个代表其宗教派别的名称，如：十叶派、哈瓦立及派、麦尔吉阿派等。今天各政党的工作是以廉洁或腐败为标准来衡量的，当时的"政党"却以叛教、信仰、天堂、地狱为判别是非的标准。奥斯曼被杀后，穆斯林之间产生了分歧，以后又分化为若干派别，这些派别实际上就是"政党"。每个"政党"都以为真理在自己一边，全民族的利益只有依靠它所推举的哈里发才能实现。如有的"政党"认为阿里是最有资格担任哈里发的人；有的"政党"认为穆阿威雅是最合适的人；还有的"政党"对以上二人均不赞成，主张取消哈里发，如确有必要设立，则谁合适，谁就可以担任，哪怕是埃塞俄比亚的奴隶；还有的"政党"保持中立，或则因其无定见，或则因不愿介入两派之争，以免火上加油。这些分歧就像今天各民族之间的分歧一样。为了实现民族利益，有人主张建立王国，有人主张建立共和国。为了说明自己的观点，他们又创造出各种理论来。当理智和语言不起作用时，就诉诸铁和火，但他们之间没有宗教方面的分歧。在阿拔斯时代，第一个"政党"是十叶派，第二个"政党"是倭马亚派，第三个"政党"是哈瓦立及派，第四个"政党"是麦尔吉阿派。它们之间的分歧是宗教分歧，每个"政党"都有自己的宗教观点，各"政党"之间的斗争都围绕着信教和叛教进行。而记载历史上发生的各种事件、战争和分歧的不仅是专门记载政治

事件的历史著作，还有各个教派的宗教书籍。

各个教派都说自己是纯粹的宗教教派，它们之间争论的问题是纯粹的信仰问题。但只要我们对这些问题的来龙去脉寻根究底一番，就会发现这些问题都是政治性的，比如："犯重罪者是叛教者还是信士"的问题，从表面上看，对这一问题的研究仅仅囿于神学的范围之内，实际上，它反映了各"政党"对对手的判断。哈瓦立吉派是从"追随阿里者或追随穆阿威雅者是叛教者还是信士"这一点提出问题的，就像我们今天讨论追随某一政治派别的人是不是叛国者一样。但那个时代的特点给这一问题染上了宗教色彩。随着时间的推移，引起争论的起因被淡忘了，整个问题被说成是一个不带任何政治色彩的纯粹信仰问题。

之所以出现这种情况，其原因是：伊斯兰教当时正值鼎盛时期，人们对它虔信不疑。伊斯兰教成了人们精神生活、宗教生活和世俗生活中幸福的源泉。那时的人离先知的时代很近，由于环境和气氛的影响，人们对问题，特别是重大问题的看法必然带有浓厚的宗教色彩。此外，在每次爆发战争时，总有一些奸诈狡猾之徒，看到人们对公众利益不甚在意，而对保卫宗教倒很关心，便以宗教的名义挑起战争，各"党派"均深陷其中，纷纷利用宗教武器，煽动人们的情绪。同时，还利用学者们的智慧和知识为之效劳，一些不敬畏真主者纷纷投入战斗。如果在宗教问题上找不到什么可以利用的东西，他们便伪造圣训和宗教故事。由于以上种种原因，政治上的分歧便成为导致宗教分歧、产生不同信仰和教派的重要原因。在我们看来，阿里的"党"就是十叶派，他们认为阿里及其后裔的权利是宗教上明文规定的。倭马亚人的"党"也是一个教派，他们认为穆阿威雅及其子孙担任哈里发是该族领袖们一致同意的。不赞成上述两种意见的人属于另外一个宗教的"党"，叫作哈瓦立及派。

这一派人也有自己的信条和准则。中立者也有一个宗教的“党”，叫麦尔吉阿派，他们也有与其它派别不同的主张和观点。这些带有宗教色彩的政治分歧导致如何认识信仰、不信、大罪、小罪及如何判决犯大罪者等问题上的分歧，进而引起各个具体问题上的分歧。随着时间的推移，从这些持不同观点的人中产生了无论在原则问题上还是在具体问题上都有歧见的不同派别。

产生教义学的最重要的外因是：

一、在伊斯兰教对外征战结束后，皈依伊斯兰教的人们中许多人来自其它宗教，如：犹太教、基督教、摩尼教、袄教、婆罗门教、萨比教、光阴派① 等等。他们是在原教教义影响下成长起来的，其中有些人原是宗教学者，在生活安定、心情平静、对新宗教—伊斯兰教的信仰稳定下来之后，便开始回忆起原来所信奉的宗教的教义。他们从原教出发提出了许多问题，并给这些问题披上了伊斯兰教的外衣。这种情况恰好能解释为什么在一些教派的著作中能够看到和伊斯兰教的教义风马牛不相及的言论，如艾哈迈德·本·哈义退关于轮回说的言论就很像婆罗门教的教义，而他在谈到基督时，又俨然是一副基督徒的面孔。此类例子甚多。

二、最早出现的伊斯兰教教派，特别是穆阿台及勒派，把传播伊斯兰教、驳斥反对派作为它最重要的任务之一。这点将在以后详细介绍。而只有了解反对派的言论和观点才能进行反驳，这就促使他们研究外国宗教的各个教派的言论和观点。于是，伊斯兰国家便成为各种宗教和主张齐集一堂、相互争辩的场所。毫无疑

① “光阴”一词系阿拉伯文Dahr的意译。被其反对派称为“唯物派”、“无神派”等。公元前6世纪至4世纪盛行于波斯的思想派别。后在阿拉伯半岛有一定影响。否认造物主的存在，认为世上发生的一切“都是无限的光阴”的“各种表现的场所”。《古兰经》中有关于该派的记述：“他们说：生存只是我们今世的生存，我们有生有死。消灭我们的只是光阴。”常借伊斯兰教名义传播其主张，故遭伊斯兰神学家反对。——译者

问，争辩促进了思考，提出了一些需要深思熟虑的问题，也使每个教派注意吸收争辩对手的正确观点。

有些宗教，特别是犹太教和基督教，早就用希腊哲学武装起来了。犹太人菲隆（公元前 25 年—公元后 50 年）就是首先在亚历山大城用哲学来解释犹太教教义的学者之一，而亚历山大人克里曼（生于公元 150 年）和欧里京（公元 185 年—254 年）则率先将基督教教义和新柏拉图主义结合起来。许多景教徒也如法炮制。这种情况促使穆阿台及勒派也开始使用对立面所使用的武器。由于穆阿台及勒派和其它教派的接触，在穆斯林中出现了各种观点，促使教义学迅速发展。对此，我们已在前面举例说明了①。

三、第三个原因来自前一原因，即：教义学家需要哲学以抗衡对手，以同样的论据与其争辩，这就迫使他们研究希腊哲学，学习希腊逻辑学和神学。奈扎姆阅读了亚里士多德的著作并驳斥了其中一些观点，艾布·侯载勒·阿拉夫也是如此。还有许多穆阿台及勒派的人谈论质变、衍生、本质、现象等问题，说明这些希腊哲学的核心问题已进入教义学家的研究范围之内。

上述这些外因和内因推动了教义学的产生，并使其成为一门独立的学科。有人说，教义学是一门纯粹的伊斯兰学问，没有受到希腊哲学或其它宗教的任何影响。这种说法是错误的。只要把教义学的内容作一简单回顾就足以驳斥这种说法。也有人说，教义学完全出自希腊哲学。这种说法也是错误的。因为伊斯兰教是教义学的基础和核心，教义学家们引用《古兰经》经文的次数超过他们引用希腊哲学著作的次数，对《古兰经》的依赖超过对希腊哲学依赖的程度。其实，教义学是二者兼而有之，只是伊斯兰教的成份

---

① 见拙著《阿拉伯—伊斯兰文化史》，近午时期，（一），第 236 页和 357 页。

超过哲学的成份而已。

• • •

这门从理性出发来研究信仰问题并驳斥不同观点的学问就叫做教义学，而研究这门学问的人就叫做教义学家。对这一名称的由来，教义学家众说不一。有的说，教义学之得名是因为在伊斯兰教初期，人们之间的最大歧见是真主的言论及《古兰经》的产生，故这门学问便以此而命名①；有的说，是因为教义学家们在辩论信仰问题时，只是单纯议论而不诉诸行动；有的说，是因为教义学家们谈到了前人从未涉及过的问题；还有人说，是因为教义学在说明伊斯兰教教义时所使用的方法与说明哲学的思辩方法的逻辑学相似，于是，教义学便采用逻辑一词的近义词——言论为名。……如此等等。

表面上看，教义学之得名是在阿拔斯王朝时期，很可能是在哈里发买蒙当政时。在买蒙执政之前，对这些问题的研究被称作"教法学"，与"法律学"对应。人们说："教法学胜过法律学。"艾布·哈尼法将其本人写的研究信仰的书称之为：《大教法》。沙赫力斯坦说："此后，穆阿台及勒派的学者们便阅读了买蒙时代翻译的哲学家的著作。这些著作的内容和伊斯兰教教义结合起来，产生了一门独立的学科，叫'教义学'。"②

• • •

穆阿台及勒派、麦尔吉阿派、十叶派、哈瓦立及派及其它教派的教义学家们出现的时间早于伊斯兰哲学家。最早出现的伊斯兰哲学家是肯迪，卒于伊斯兰教历 260 年前后。而在他之前几十年，

① 教义学为阿拉伯文"'Ilm alkalam"的意译。"alkalam"原意为"言论"、"话语"等。——译者

② 沙赫力斯坦：《教派》，卷 1，第 32 页。

教义学家——瓦绥勒·本·伊脱邑、阿慕尔·本·欧拜德、艾布·侯载勒、奈扎姆等人已经开始研究教义学，并已确定了这门学科的基本原则。甚至更早一些时候，倭马亚时代的哈桑·巴士里及格兰、捷赫姆等人就已开始探讨教义学的一些问题了。

诚然，希腊哲学产生于肯迪之前。在伊本·穆加发① 时代，亚里士多德的逻辑学已为穆斯林所熟知，许多哲学和神学问题由景教徒及其他教徒带进来。穆阿台及勒派的先驱者——奈扎姆及艾布·侯载勒等人已经读了一些哲学书籍。很多这类书籍是从买蒙时代开始陆续译成阿拉伯文的，但第一位系统从事哲学研究、确有所得、无愧于“伊斯兰哲学家”称号的就是肯迪，而在他之前，教义学早已产生，并日趋成熟，许多人均有资格被称为：“教义学家”。

* * *

这种情况促使我们研究一个重要问题，即教义学家在研究、论证和推理方面有一套特殊的方法，这种方法既不同于《古兰经》、圣训所使用的方法，也不同于哲学家使用的方法，也就是说，其法既异乎前人，又有别于来者。

现简要说明如下：

教义学家的方法与《古兰经》使用的方法不同，因为《古兰经》在传播教义上依靠的是人的本能和天性。几乎每个人都本能地相信创造和治理世界的主的存在，不管主的名称是什么，也不管他具有何种不同的属性，人们在这方面几乎是一致的。在这点上，就连最原始的人和最文明的人也没有什么区别。社会学家感到诧异的是：各个部落，包括那些与世隔绝，除了一小块狭窄天地外不知世界为何物的部落，无一例外地都信仰造物主，所不同的只是造物主

---

① 伊本·穆加发：原籍波斯的阿拉伯著作家，歿于公元759年。——译者

的名称或职能。《古兰经》正是依靠人的这种天性，用复活、发展和增强人们的这种感情，用纠正崇拜多神的堕落行为，来启迪人们，并在此基础上传播教义的。正是至高无上的主创造了人，同时，又为人创造了包括土地、天空、黑夜、白昼、水、空气、太阳、月亮、动物、植物在内的生存环境；正是真主创造了人，创造了我们已知和未知的一切事物；正是真主使一切事物得以存在，赐予万物以生命，并制定了约束万物的秩序。“你们舍真主而祈祷的〔偶像〕虽群策群力，绝不能创造一只苍蝇；如果苍蝇从他们的身上夺取一点东西，他们也不能把那点东西抢回来。祈祷者和被祈祷者，都是懦弱的。他们没有真实地尊敬真主。真主确是至强的，确是万能的。”①真主要求人们观察周围的一切，这就更加充实了这种天赋的感情，增强了宗教的力量和信仰的虔诚。“教人观察自己的食物吧！我将雨水大量地倾注下来。然后，我使地面奇异地裂开，我在大地上生长百谷，与葡萄和苜蓿，与橄榄和海枣，与茂密的园圃、水果和牧草。”②“人应当想一想，他自己是用什么造成的？他是射出的精液造成的。那精液是从脊柱和肋骨之间发出的。”③“难道他们不观察吗？骆驼是怎样造成的，天是怎样升高的，山峦是怎样竖起的，大地是怎样展开的。”④“他们有一种迹象：已死的大地，我使它复活，我使它生长粮食，以作他们的食品。”⑤“圣洁哉真主！他把许多宫造在天上，又造明灯和灿烂的月亮。”⑥“他们……思维天地的创造，〔他们说〕：‘我们的主啊！你没有徒然地创造这个世界。’”⑦

《古兰经》号召信仰一神教用的也是这种方法，并用人们熟知的有权势者相争必然导致腐败的事例来说明。“除真主外，假若天

①②③④⑤⑥ 见马坚译：《古兰经》，22：73—74、80：24—31、86：5—7、88：17—20、36：33、25：61。——译者

⑦ 见马坚译：《古兰经》，3：191。——译者

地间还有许多神明，那么，天地必定破坏了。"①"真主没有收养任何儿子，也没有任何神灵与他同等；否则每个神灵必独占他所创造者，他们也必优胜劣败。"②《古兰经》还用制度的统一性、人类的一致性、万物均服从一定的规律来说明。"七层天和大地，以及万有，都赞颂他超绝万物，无一物不赞颂他超绝万物。"③《古兰经》就是用这种方法证明其力量和科学性的。

上述方法符合人的天性，并丰富着人的天性，使每个人乐于听取《古兰经》的教诲，并从内心深处响应它的号召，即使不信教者也能用理智接受它。这种方法不仅适合各民族和各时代居多数的普通人，也适合少数上层人士。当一个普通人听到至高无上的真主说："人应当想一想，他自己是用什么造成的？他是射出的精液造成的"④的时候，语言的神奇力量在他心中产生出纯朴的信仰，就像人类的产生和被造总是能在大多数生物学家心中激起惊异、赞叹、怅惘和深刻的信仰一样。普通人遥望天空，那里群星灿烂，日月升华，从而对宇宙的主宰及其伟大形象产生了信仰，而天文学家由于对星辰的运行规律、运行轨道和星辰的产生具有广博的知识则更能体会真主的伟大，对于群星的创造者和主宰也就更为赞叹。这种情况无论对于普通人和生理学家、心理学家、哲学家都是一样的，不管他们的知识水平、理解能力、感情生活和理性生活如何不同，都要接受这种方法的影响。

《古兰经》的论证不使用逻辑学的大前提、小前提和结论的方法，也不使用本质、现象等哲学术语，更不依靠理性分析，因为宗教不仅为哲学家和学者所有，哲学和科学只有极少数人能够有幸得到，而宗教则依赖于人类共有的天性和感情。正因为如此，宗教才

---

①②③④　见马坚译：《古兰经》，21：22、23：91、17：44、86：5、6。——译者

能为一切人——文人、学者、芸芸众生所共同信仰。如果宗教使用逻辑学的方法，就只有少数人信仰了。

但《古兰经》中有些章节对研究者是模糊不清的。有些章节证明了天定，有些章节又证明了自择，两者如何协调？其真实含义是什么？还有一些章节肯定至高无上的真主有脸和手，称真主为“天”和“地”，说真主在天上。有这样一节经文：“难道你们不怕在天上的主使大地在震荡的时候吞咽你们吗？”① 有的章节说至高无上的真主有宝座，还说什么：“你的主的命令，和排班的天神，同齐来临的时候……”②以上章节和《古兰经》中关于真主超绝万物的经文又怎样协调呢？真主说：“凡有三个人密谈，他就是第四个参予者；凡有五个人密谈，他就是第六个参予者；凡有比那更少或更多的人密谈，无论他们在哪里，他总是与他们同在的。”③ 如果理智断定真主没有实体，那么，这些经文该怎样理解呢？就这样，在《古兰经》中出现了一些章节，被称作“含混的章节”，成为人们研究和思考的对象。

至于早期的穆斯林，他们不经更多研究和长期论辩就相信这些经文，他们的理解是笼统的，他们也以此为满足。伊斯兰初期，许多有识之士认为深入地研究这些内容含糊的章节并争论不休是不符合穆斯林的利益的，穆斯林大众也无法理解。最好的办法是满足于笼统的哪怕是含糊不清的理解。而对于广闻博识、思想深邃的学者来说，则应满足其本人的理智对其本人而非对群众的启示。真主的使者曾经接受一个相信真主在天上的女奴的话，因为这是她的头脑所仅能接受的概念。据传，阿里曾经说过：“你们必须以人们能够理解的语言和他们谈话。难道你们愿意真主和使者被指控为谎骗吗？”后来，有些人也照此办理。据传，瓦立德·本·

① 见马坚译：《古兰经》，67：16。——译者

②③ 同上，89：22、58：7。——译者

穆斯里姆曾经说过："我向马立克·本·艾奈斯、苏福扬·绍里和赖易斯·本·赛阿德问及关于真主的属性的经文。他们说：'照本宣科，不必深究。'"真主说："至仁主已升上宝座了。"① 有人就这段经文请教勒比尔·赖伊，其答复是："'升上'一词明白易懂，寻根究底荒谬绝伦。真主降下使命，使者传达得明明白白，我辈唯有坚信不疑。"也有人问马立克·本·艾奈斯，马立克摇摇头，说："'升上'一词明白易懂，寻根究底荒诞不经。坚信是义务，追究乃异端。"

这些人都主张原原本本地相信经文，其原因有二：一是这些研究不适合穆斯林大众；二是他们认为凡与真主或真主的属性有关之事都超出于人类的理智之外，除非他们以自己本身去衡量真主，而这是极大的错误。所以，最好还是原原本本地理解原文，而不刨根问底。这一学派一直持续到阿拔斯王朝末期，甚至更晚一些时候。在阿拔斯王朝，这一学派的领袖是艾哈迈德·本·罕百里，以后是伊本·泰米亚。

而教义学家及其领袖们所使用的研究方法则有所不同。他们信仰真主及使者的言行，同时，又试图用理性和逻辑的方法来加以证明。他们把仅仅凭借本能和感情来理解真主的迹象转到理智和思维的轨道上来，把美的艺术变为科学和逻辑，把心灵变为头脑。《古兰经》的方法体现在下面引用的经文上："难道对于真主——天地的创造者——还有怀疑吗？"② 教义学家们则使用自己的方法来解释世界的产生，其方法是：肯定一切实体都是由各个不可分割的部分组成的，证明实体不能自我产生，从而证明真主的存在。他们就是用这种办法来证明真主的唯一性及其它属性的。就这样，每走一步都要引起争论，并带来新的研究课题，但他们始终坚持这条

① 见马坚译：《古兰经》，20：5。——译者

② 同上，14：10。——译者

道路。

这是一个方面，他们和其它人不同的另一方面是：他们始终不满足于笼统而不加分析地相信《古兰经》中意思含糊的章节。他们把相互矛盾的经文（如谈到天定和自择的经文）以及可能出现至高无上的真主的实体的经文搜集起来，用理性一一加以审视，而这正是他人所不敢做的事情。对问题的思考使他们形成了某一种观点，而观点一旦形成，他们便开始注意研究那些相互矛盾的经文，并一一加以分析。所以说，分析是教义学家最重要的手段之一。如果他们研究的结果说明人是自择的，他们便对关于天定的经文加以解释；如果研究的结果说明真主是超绝于方位和空间的，他们便对那些使人感到真主是在天上、真主升上宝座之类的经文加以解释；如果研究结果说明否认真主的方位必须肯定人的肉眼看不到真主，因为人眼的构造决定人只能看见有方位的东西，他们便对那些说人能看见真主的经文加以解释，如此等等。分析是他们最重要的手段之一，也是他们不同于前人的最大特点。

自然，他们让理性得到研究、思考、活动的自由以及他们进行分析所用的方法必然导致巨大的分歧。思考既然能使一些人肯定"自择"，而对有关"天定"的经文加以解释，便也能使另一些人肯定"天定"，而对有关"自择"的经文加以解释。

这两件事——依靠理性证明和运用分析方法——使得教义学家的时代出现了一个歧见纷纭、众说不一、各执己见的局面，这是先知和四大哈里发时期所未曾有过的。

看来，引起这种变化的原因有二：一是我们业已指出的早期教义学家和已使用哲学思维的犹太教、基督教以及多神教的信徒们进行的深刻对话。对这些人，仅仅引用《古兰经》或圣训的章节是不能使其信服的，而必须靠理智来讨论问题，这就迫使教义学家们

循其道而行之，即搜集说明真主存在的理性证据，同时，像查希兹一样，著书立说以证明先知，特别是穆罕默德先知使命的存在，这也说明当时确实有人否认神性的存在，这些人被称为“自然论者”或“无神论者”。还有人否认先知的使命，也有人虽然承认先知的使命，却不承认穆罕默德先知的使命。教义学家们和这些人展开了激烈的争论，在争论中，他们像对手一样，把自己的观点纳入了哲学的轨道。

二是每一个开化民族，在政治、学术、哲学、宗教等方面都会有保守派和自由派之分。宗教上的保守派主张原原本本地恪守经文的字义，不许有毫厘之差；而自由派却不愿死扣条文，他们喜欢开动脑筋，自由发表意见，对分歧有自己的解释。教义学家中的保守派和自由派在宗教教义方面的分歧与代表保守派的圣训派和代表自由派的意见派之间在具体细节方面的分歧相似。

以上是教义学家与《古兰经》在论证方法上的区别。

在神学方面，哲学家和教义学家存在如下严重分歧：

一、教义学家相信教义，对其正确性坚信不疑，并用理性加以证明。他们从理性上证明教义的正确，而《古兰经》则从感性上加以证明。哲学家的方法则不同，他们首先对问题作纯学术的研究，假定头脑中没有任何观点或见解，然后开始思考，一步一步地求证，直到得出结论为止，而不管结论是什么，他们都坚信不疑。这就是哲学和哲学研究的目的。当然，脱离民情、习惯和环境的研究是得不到最佳效果的。希腊哲学家曾受到多神教的影响，基督徒和犹太人的哲学家曾受到基督教和犹太教的影响，穆斯林的哲学也曾受到伊斯兰教的影响。但无论如何，哲学家的研究方法和准则是思考和求证，而教义学家的方法则是：首先确认伊斯兰教的基本原理，然后再加以求证。教义学家像一个忠诚的律师，他相信案子的

正确并为之辩护，为此，他努力搜集证据以证明他观点的正确；而哲学家则像一个公正的法官，当案子呈送到他面前时，他还没有什么固定的看法，他先要听取各方面的证词，然后，不带偏见地仔细权衡所有的论据，形成自己的看法，再作出判决。

也许这就是伊本·赫尔东所说的："哲学家关于神学的观点是绝对存在和自我存在的观点，而教义学家关于存在的观点则是为了证明造物主的存在。总之，教义学是首先从教法方面假定命题的正确，然后再来研究信仰问题，并能运用理性加以论证。"①

这就是问题的关键，虽然哲学在伊斯兰国家广为传播，教义学家们在研究内容和方法上均受其影响，一些教义学著作还引用了哲学家的言论，把他们当作信仰者予以驳斥（格扎里在《中庸》一书中就是这样作的。）

同样，穆斯林哲学家也受到了教义学和教义学家的影响。他们不仅使用了一些教义学的术语，还接受了一些理性无法证明其真伪的宗教传说。正如伊本·西那所说："复活和复活的情形是无法证明的。既然穆罕默德的伊斯兰教法提出了这个问题，我们只能听之任之，任其研究吧！"②

二、教义学家们坚定不移地捍卫自己的信仰，驳斥对手的观点，而不管这些对手是穆斯林还是非穆斯林。他们连篇累牍地引用对方的言论，予以驳斥。而哲学家尤其是早期的哲学家，则首先确认事实（至少是他们所认为的事实），然后再加以证明，而不过多地驳斥对手的言论。正因为如此，哲学家称教义学家为"诡辩家"。艾布·哈扬说："我问过艾布·苏来曼这样一个问题：'教义学家和哲学家在研究方法上有何不同？'其答复是：'根据思考和判断，他

① 伊本·赫尔东：《历史绪论》，第389页。
② 同上，第457页。

们(指教义学家)的方法是针锋相对地辩驳，而这离不开诡辩、狡辩、想方设法封住对方的嘴。’”

在伊斯兰教历史上，教义学家和哲学家尽管互有补益，但由于研究方法的不同，二者始终处于对立状态之中，伊本·鲁世德和教义学家之间、格扎里和哲学家之间的对立便是实例。

*　　*　　*

此外，教义学和伊斯兰哲学产生的情形也不尽相同。伊斯兰教义学是随着一个一个互不关联的问题的出现而产生的。有人提出问题，就有人发表不同的意见，进而形成派别。如对“犯重罪者是叛教者还是信士”这一问题，哈瓦立及派认为是叛教者，也有些人认为处于两者之间——既非叛教者，亦非信士，围绕着后一种意见便产生了穆阿台及勒派。就这样，随着一个个问题的提出，逐步形成了一个个教派。随着时代的进步，新的问题不断出现，解决问题的方法也就随之而生，这是一切伊斯兰学术(包括语法学、教法学、修辞学等)产生的规律。但伊斯兰哲学却不是这样形成的，因为哲学在希腊已经走过了初创阶段，它被完整无缺或近似乎完整无缺地照搬过来，其后出现的新情况不过是穆斯林参加了哲学研究。他们进行研究、解释和评论，发表了某些见解，并把一些哲学课题和伊斯兰教教义协调起来。正因为如此，我们把吸收了若干希腊哲学内容的教义学看作一门伊斯兰学术。而一般不把肯迪、法拉比和伊本·西那的哲学称为伊斯兰哲学。

*　　*　　*

现在，我们来介绍阿拔斯时代最重要的伊斯兰教教派。在《阿拉伯——伊斯兰文化(黎明时期)》一书中已经介绍了这些教派在倭马亚时代产生时的情形，下面，将介绍各教派的发展，分析各教派的主要观点，并提供各派著名人物的传记。

第一章　穆阿台及勒派

我们从穆阿台及勒派开始介绍，因为该派是教义学诸派别中最重要的一派。该派提出了很多问题，并作了详尽的阐述，从而制定了教义学的原则。以下分两部分加以介绍：第一部分介绍该派最重要的教义和原则；第二部分介绍该派的政治历史。在介绍该派观点时，我们将详细介绍其主张和观点，而简略介绍其对手对该派的态度；在介绍该派的政治历史时，我们将介绍该派最著名的人物，介绍每人提出的具体问题，他们对国家以及国家对他们的态度，他们对公众舆论及公正舆论对他们的态度，以及由他们引起或围绕他们而发生的重大事件。

穆阿台及勒派的教义与原则

穆阿台及勒派有一些共同的原则，也有一些仅仅局限于某些领袖人物的特殊原则。共同的原则列述如下，特殊的原则可能要放在介绍人物传记时去谈。穆阿台及勒派的共同教义与原则，历史学家们几乎一致认为有以下五点：

一、“认主唯一”的原则；

二、“公正”的原则；

三、“恩威并施”的原则；

四、“犯重罪者介于叛教者和信士之间”的原则；

五、“劝善戒恶”的原则。

赫雅特（穆阿台及勒派领袖之一）说过：“任何人只有承认五项原则才能获得穆阿台及勒的称号。这五项原则是：‘认主唯一’、‘公正’、‘恩威并施’、‘犯重罪者介于叛教者和信士之间’以及‘劝

善戒恶’。一个人接受这五点就算是穆阿台及勒派人。”① 买斯欧迪在《黄金草原》一书中写道：“叶基德·纳格斯曾宣传过穆阿台及勒派的主张及该派的五项原则——‘认主唯一’、‘公正’、‘恩威并施’、‘犯重罪者介于叛教者和信士之间’以及‘劝善戒恶’。”②

下面，我们具体说明该派的这五项原则：

一、“认主唯一”的原则

“认主唯一”是该派最重要的原则之一，他们对这一原则作了特别详尽的解释，并用哲学观点作了十分透彻的分析。尽管所有穆斯林都信仰“认主唯一”，信仰“除安拉外，别无他神”，但“认主唯一”的原则与穆阿台及勒派有着一种特殊的关系。穆阿台及勒派认为，《古兰经》中有许多经文证明了真主超绝万物，如：“任何物不似像他。”③ 但也有一些经文，字面上证明了真主的实体，如：“真主的手是在他们的手之上的。”④ 他们还认为，有些经文证明了真主不处在任何固定的方位，如：“东方和西方都是真主的；无论你们转向哪方，那里都是真主的方向。”⑤ 但也有一些经文字面上证明了真主的方位，如：“然后，升上宝座”⑥，以及“难道你们不怕天上的主”。⑦

当时，许多伊斯兰学者笼统地信仰真主超绝万物，而对于其他经文，如关于真主升上宝座，真主的脸、双手和方位的经文则缄口不语。他们说：“我们信仰真主的存在和真主的唯一性，其他问题不予深究，因为那些事情是我们不该知道的，我们只应该信仰《古兰经》上有的。如果我们寻根究底，详加分析，那只能是我们的意见，而非真主的主张，这样做难免不出错。我们应该提防这种情

① 赫雅特：《胜利集》，第126页。

② 买斯欧迪：《黄金草原》，第2卷，第150页。

③④⑤⑥⑦ 见马坚译：《古兰经》，42：11、48：10、2：115、7：54、67：16。——译者

况。"这种避免发表个人意见的言论，前人已多有引用，本书也曾提到过。

至于穆阿台及勒派，他们比这些人要勇敢得多。他们说："我们信守真主超绝万物的经文，并对它加以解释、阐述和分析；我们也接受'真主升上宝座'、'真主的脸和双手'等经文，并对经文作出'真主是超绝万物的'，而不是相反的解释，因为伊斯兰教是信仰真主唯一和真主是超绝万物的宗教，几乎所有的穆斯林都一致认为真主是超绝万物的，我们自然应当让字面上跟教义不一致的经文与人们坚信的意思明确的经文一致起来。同时，我们也不应当盲目地相信那些含糊的经文，因为人的理智不能接受模糊不清的概念。人的理智能够解释、分析和协调不同经文的含义。"在这点上，他们有点儿象学者。他们对"真主唯一"和"真主超绝万物"发表了看法。他们说："真主是唯一的，无一物似像他。他无实体，无灵魂，无身，无影，无肉，无血，无形，无本质，无表象，无色，无味，无气味，无脉息，无热，无冷，无湿，无乾、无长，无宽，无深，无聚，无散，无动，无静，无分，无合，无四肢，无方位，无左，无右，无前，无后，无上，无下，无地域，无时间。他不可触摸，不可离异，不可降临各地，不可用真主创造的万物配主，不可以有限的概念配主，不可以面积衡量主。他不存在于任何方位，不可限定，既不生育也不为人所生，不受数量的限制，无物可以遮蔽，不可感知，不可与人比，不在任何方面与万物相似，不受瘟疫传染，不得残疾。人头脑所想、幻想所见的万物均不似像他。他先于万物而有之，他全知全能，生机勃勃。对他，眼不能见，耳不能闻，想像不能及。他是存在，又和一切存在不同。他全知全能，生机勃勃，但又不同于能力超群的学者。唯有他是亘古有之，他物不可与之相比。除真主外再无神灵，无物可以配主，无人可以助主，无人助他建树其所建树，创造其所

创造。主造万物无先例可循，主造任何一物既不比它物易，也不比它物难。真主不为欲念所惑，不为祸患所及。真主无喜无愁，无伤无痛。”……等等。①

由此可见，他们对“真主是超绝万物的”观点作了哲学分析，阐明了真主的属性，并以人的思维所具有的明确性解释了“真主唯一”的含义，对至高无上的真主所说：“任何一物不似象他”②作了最为透彻深刻的说明。在此基础上，他们对其他经文一一加以解释，对于至高无上的真主所说：“犹太教徒说：‘真主的手是被拘束的’。但愿他们的手被拘束，但愿他们因为自己所说的恶言而被弃绝！其实，他的两只手是展开的；他要怎样费用，就怎样费用。”③这句话，他们是这样解释的：犹太教徒说“真主的手是被拘束的”，其意为“真主是吝啬的”。而真主所说“其实，他的两只手是展开的”则是一种借喻，“说明真主极其慷慨，否认真主吝啬的说法，这是因为慷慨大方者总是尽其手中所有施惠于人，借喻便由此而来”。④对于至高无上的真主所说：“至仁主已升上宝座了”，他们认为：“‘升上宝座’中‘宝座’一词系指国王的床，而此处的国王，喻意‘占有’，故说‘某人升上宝座’，即指‘某人占有’之意，尽管他根本就没有坐在床上。人们这样说，是因为人人都知道‘宝座’一词的这一含意，它比‘占有’一词的含义更为明确、简单、形象。”⑤对于至高无上的真主所说：“惟有你的主的本体，⑥具有尊严与大德，将永恒存在。”⑦他们认为：“真主的脸指真主本体，脸既可代表全身，也可表示脸本

① 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，第155页。

② 见马坚译：《古兰经》，42：11。——译者

③⑦ 同上，5：64、55：27。——译者

④ 才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷1，第220页。

⑤ 同上，卷3，第19页。

⑥ “本体”一词，阿拉伯文原文为 wajh，原意为“脸”、“面孔”。——译者

身。正如麦加的穷人所说，'救我免受屈辱的阿拉伯贵人在哪里'"。① 对于至高无上的真主所说："他们畏惧在他们上面的主宰"②，他们认为："如将'在他们上面'和'他们畏惧'联系起来，其意为：他们畏惧主由上面降下灾难。如将'在他们上面'和'真主'联系起来，则意为：他们畏惧至高无上的宰制众人的主，如真主所说："他是宰制众仆的。"③ 及"我们确是统治他们的"。④ 而对于真主所说："在天上地下，唯有真主知道你们所隐讳的，和你们所表白的"，⑤ 他们认为，这里是指"天上地下均应受崇拜的"，如真主所说："他在天上是应受崇拜的，在地上也是应受崇拜的"⑥，或者说："他是人所共知的主，天上地下唯一的主，也就是人们所说的天上地下的真主，万物不得配以这一名字。"⑦

当他们以其特有的方式证明了"真主超绝万物"的性质后，便逐段分析了说明真主的方位、真主的四肢、真主和人相似的经文，分析了那些字面上可能违反"真主唯一"的所有经文和圣训。如为了否定真主的方位说，他们说："肯定方位就必须肯定地点，肯定地点就必须肯定实体，所以一切字面上表明方位的经文均应加以分析，如：'在那日，在他们上面，将有八个天神，担负你的主的宝座'⑧、'他治理自天至地的事物，然后那事物在一日之内上升到他那里，那一日的长度，是你们所计算的一千年'⑨、'众天神和精神在一日之内升到他那里'⑩ 以及'难道你们不怕在天上的主使大地在震荡的时候吞咽你们吗？'"⑪ 他们还照此分析了表明真主实体如脸和双手的经文，他们说："证明至高无上的真主没有躯体的理

① 此处的"阿拉伯贵人"在原文中为"阿拉伯人尊贵的脸面"。——译者

②③④⑤⑥ 分别见马坚译：《古兰经》，16：50、6：18、7：127、6：3、43：84。——译者

⑦ 才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷1，第334页。

⑧⑨⑩⑪ 分别见马坚译：《古兰经》，69：17、32：5、70：4、67：16。——译者

由是：一切躯体都是被造的，因为躯体需要长、宽、方位等表象；一切有变化的东西也都是被造的。因此，使人们感到真主有实体的经文均须加以解释。"穆阿台及勒派最伟大的学者之一才迈赫谢利在《降启事实揭秘》一书的注释中为穆阿台及勒派的学者们如何解释经文提供了明白的例证，他就是这样解释这类经文的。

他们言出必行，严格地实践着自己的理论。下面，让我们从其最重要的推论中举两个例子：

第一个例子：如何分析看见真主的问题。他们认为，否定了实体也就否定了方位，否定了方位也就否定了人们看见真主的问题，因为一切可见之物必处于看见者之某一方位。看见某物须具备若干条件，如光、物体的颜色等等，而这一切于真主均不可能。

除这些理性论证外，他们还用经文来论证。如真主说："众目不能见他，他却能见众目"、①"当穆萨为了我的会期而来，而且他的主对他说了话的时候，他说：'我的主啊！求你昭示我，以便我看见你。'主说：'你不能看见我，但你看那座山吧。如果它能在它的本位上坚定，那么，你就能看见我。'当他的主对那座山微露光华的时候，他使那座山变成粉碎的。穆萨晕倒在地上。当他苏醒的时候，他说：'我赞颂你超绝万物，我向你悔罪，我是首先信道的。'"②穆阿台及勒派认为，这里所说"你不能看见我"，在肯定真主存在的同时否定了人们能够看见真主。

穆阿台及勒派及其对手曾就这段经文展开辩论。对手们说："这段经文证明了能够看见真主，因为穆萨提出了这一要求。如不能看见，他就不会这样要求了，因为他的学识并不亚于穆阿台及勒派人。对此，穆阿台及勒派从多方面进行了批驳。如他们认为：

①② 见马坚译：《古兰经》，6：103、7：143。——译者

穆萨的族人要求能面见到真主，穆萨拒绝了他们的要求，指出了他们的错误，并提醒他们这样做太过份了。但族人执意相求，穆萨为让他们能听到真主的原话，才重复他们要求见真主的建议和言词的。

穆阿台及勒派还曾证明，真主曾惩罚穆萨的族人，因为他们要求穆萨让真主现身。真主说："信奉天经的人，请求你从天上降示他们一部经典。他们确已向穆萨请求过比这更重大的事，他们说：'你使我们亲眼看见真主吧'。急雷为他们的不义而袭击他们。"① 穆阿台及勒派人说："如果穆萨族人的要求是可以实现的，就不会指他们为不义，急雷也不会因他们的不义而袭击他们。如易卜拉欣曾要求真主让他看到死人复活，但真主并未指他为不义，也未发急雷袭击他。"②

当穆阿台及勒派明确了真主不可见的信念，并用理性和经典加以正确地论证之后，对与这一信念相左的经文逐一作了解释，并否定了许多证明可以见到真主的圣训，把这类圣训称之为"不可靠的圣训"，而"不可靠的圣训"若和《古兰经》经文相左则无需一顾，如真主所说："众目不能见他"。③

对于"在那日，许多面目是光华的，是仰视着他们的主的"④ 这节经文穆阿台及勒派认为："人们常说：'我看某人对我作些什么'，此处的'看'是指期待和希望。中午人们关门将息时，我曾听到麦加的一个女乞丐说：'我的眼睛仰视着真主，仰视着您们'。其含义是：他们只能期待着他们的主降下禄食和恩惠，他们只是敬畏主，并寄希望于主。"⑤

①③　见马坚译：《古兰经》，4：153、6：103。——译者

②　才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷1，第198页。

④　见马坚译：《古兰经》，75：22—23。——译者

⑤　才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷2，第440页。

穆阿台及勒派认为:"用肉眼看见真主是不可能的。信士们只能在心里看见和认知真主。"①

第二个例子:关于真主的属性。穆阿台及勒派和所有的穆斯林一样,相信真主唯一,但他们是用哲学观点解释唯一性的。他们说:"'真主唯一'的意思是:至高无上的真主本身不是由多种事物组成的。对于由多种事物组成的复合物需要证实各组成部分的存在,但各组成部分并不是复合物本身。因此,一切复合物均需由它物组合而成。真主是超绝的,是无需它物的。至高无上的真主的本质特性是独一无二的,其本身不存在任何复合形式,既没有量上的组合,如身体之各部分;也没有概念上的认同,如人的本质和他的性格特征。真主是唯一的,具有绝对的唯一性,无论是在数量上或在概念上,均不可分。"

当他们这样详尽地分析了"真主唯一"的概念之后,另一个问题便随之而来,或者说他们又引出了另一个问题,即"真主的属性"问题。这一问题和"真主唯一"的概念有关。究竟真主的属性是他自身呢,还是他的身外之物?

这个问题在穆阿台及勒派之前的伊斯兰教历史上从未提出过。"真主的属性"一词既未见之于《古兰经》和圣训,也没有任何直传弟子或再传弟子谈到过。只是至高无上的真主说过"超绝哉你的主——尊荣的主宰!他是超乎他们的叙述的。"②之类的话。直至穆阿台及勒派出现,"真主的属性"问题才在教义学中占有一席之地。从此,围绕这一问题产生的争论便成为教义学中居第一位的重要课题。

这是因为《古兰经》在不同的章节中肯定了真主的属性。这些

① 艾布·哈桑·艾施阿里:《穆斯林文集》,卷1,第157页。

② 见马坚译:《古兰经》,37:180。——译者

属性涉及七个方面：知识、生命、能力、意愿、听觉、视觉和语言。穆阿台及勒派在以其特有的方式肯定了“真主唯一”的概念后，提出了这样的问题：这些属性是真主自身，还是身外之物？换句话说，这些属性是不是提出了与真主本体相左的新概念？有些属性，无论从字面上还是从内在含义上都是消极的，没有任何积极的东西，如“无一物似象他。”也有一些属性，字面上有积极意义，但其含义却是消极的，同样没有积极的东西，如“独一”、“古老”等。“独一”的含义是“无物相配”；“古老”的含义是“前所未有”，这都不是穆阿台及勒派要研究的问题。他们感兴趣的是那些无论在字面上还是在意义上都有积极意义的属性，如“意愿”、“能力”、“知识”。这些属性能说明什么本体之外的东西吗？难道真主是以本体之外的知识而全知，以本体之外的能力而全能，以本体之外的生命而存在吗？……如此等等。

穆阿台及勒派既然这样解释“真主唯一”的概念，那就不得不肯定真主本体和真主的属性是同一样东西。真主本体就是有生命的，就是全知全能的，他不依靠本体之外的东西而获得这些属性。因为真主如果像人一样以本体之外的知识而全知，以本体之外的生命而存在，那就必须有本体和属性、载体和被载物之分，这恰恰是实体的性质，而真主是无形无体的。如果说每种属性都靠其自身而存在，那自在之物就非独一的，或者说会有众多的神灵。

穆阿台及勒派内部对这一教义的解释并不一致。艾布·侯载勒·阿拉夫说过：“真主以自身的知识而全知，以自身的能力而全能，以自身的生命而存在。知识、能力、生命就是真主本体，只是表达方式不同而已。如果你说‘真主全知’，你就肯定了真主本体是有知识的，并否定了本体的无知，从而证明了真主的知识是其本身具有的；如果你说‘真主全能’，你就肯定了真主本体是有能力的，而

否定了本体的无能，从而证明了真主的能力是其本身具有的。”……如此等等。

从奈扎姆的话里可以懂得：真主所具有的生命、能力、知识、意愿等属性也是其自身所固有而无需增添的。如“知识”的含义是否定真主本体的无知；“全知”的含义则是说明真主本体不是无知的；“全能”的意思是否定无能；“生命”的意思是否定死亡……等等。由于否定本体的内容不同，真主的属性才多了起来，但本体只有一个，不能增多，也不能赋予它各种实在的属性。

有些穆阿台及勒派的人说，这些名字和属性—如“全能”、“全知”、“有生命”、“有意愿”等，使用的目的不是肯定真主具有超乎本体的属性，而是告诉人们这些属性的含义。我们说“全知”，就是告诉你真主不是无知的，从而驳斥那些妄称真主无知的人；我们说“全能”，就是告诉你真主不可能是无能的，从而驳斥那些妄言真主无能的人……等等。①

由此可见，上述解释十分相似，不同的只是形式，在肯定除真主本体外别无他物这一点上是完全一致的。他们都强调真主属性之不同也仅是由于我们对真主本体的涵义的理解不同而已。

穆阿台及勒派既然有这种认识，他们便围绕真主的属性引出了无数互相关连的问题。

关于真主的能力，他们提出的问题是：真主能行不义吗？真主能够消灭天堂、火狱及进入天堂、火狱的人吗？能够在宣告他们永生之后又将他们处死吗？对于明知于人类有益的事，真主能够弃而不为吗？奈扎姆及其门徒说，这是不可能的，真主不能行不义之事。“因为行不义之事的是那些需要行不义者或不知其罪孽必受惩罚

---

① 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，卷1，第165页。

者。"而至高无上的真主是超绝于此的。"把真主说成能够消灭天堂和地狱及进入天堂和地狱的人，或者能够在宣告他们永生之后又将他们处死，这是不可能的，是毫无道理的。"① 奈扎姆还说过："不义和欺骗只会出于病残之躯，把至高无上的真主说成能行不义和欺骗之事等于说他是病体。因为能做某事的人，某事也就可能在他身上发生。假若真主做了不义和欺骗之事，这正好证明他本身就是病残之躯。"②

穆阿台及勒派人还提出了一个最重要、最复杂的问题。这个问题，希腊哲学家曾经谈到过，穆阿台及勒派用自己的方式又一次提了出来，并根据自己的信仰作了解答。

他们提出的问题是：既然肯定真主是全知全能的，肯定真主本体和属性是不可能发生变化的，因为变化是被造之物的属性，而真主是超绝于此的；如果原来没有的东西产生了，原来存在的东西消失了，而真主的能力和意志是主宰这一切的一它能使原来没有的东西出现，使原来有的东西消失。那么，这种古老的神通怎么和新事物的出现挂起勾来呢？既然时间不分先后，那真主为什么恰在此时而不在彼时使其出现呢？对于能力来讲，从不做某事到做某事，这就是能力的变化，而我们已经肯定真主是没有任何变化的，无疑这是自有物③的属性。意志也是如此。认识也是一样。认识就是发现、了解事物，而事物是不断变化的，如树叶从没有落下到落下，又如潮湿变成干燥，生者变成死者。真主说："零落的叶子，没有一片是他不认识的。地面下重重黑暗中的谷粒，地面上一切翠绿的，如枯槁的草木，没有一样不详载在天经中。"④ 靠至高无上的真主

① 赫雅退：《胜利集》，第17、18页。
② 同上，第27页。
③ 自有物系指真主。——译者
④ 见马坚译：《古兰经》，6：59。——译者

的知识，事物的本来面目才得以显露。真主是全知的一将产生的东西，他知道将会产生；已经存在的东西，他知道是存在的；已经消失的东西，他知道是消失的。因此，真主的认识怎会随事物的变化而变化呢？随事物变化而不断变化的认识是不见于经传的认识，至高无上的真主是不受其影响的，因为任何与新生之物有关的认识都是新产生的。

穆阿台及勒派及其后来的教义学家们使用了各种方法来回答这个使人困惑的难题。对此，教义学家们有自己的解释，而穆斯林哲学家也有他们的看法。

有的教义学家说："我们知道宰德要来，并不等于我们知道他确实来了，这两者的区别在于情况的变化，但这只是就人类而言。人类的知识是不断更新的，因为知识的源泉—感觉和理解是不断变化的。而对于真主来说，无论是估计将出现的情况，还是确认已发生的事实，或者是预计要发生的事情，都没有区别，因为，各种情况对他来说都是一样的。"

有的穆阿台及勒派人说："至高无上的真主凭藉自身知晓一切已经发生和将要发生的事情。真主的知识无所不包。将要发生的事情和已经发生的事情之间的差别在于事情的本身，而不在于真主的知识。"

有些教义学家说："使我们对于将发生和已发生的事情具有不同认识的原因在于时间和空间的变化。既然真主不受地域之约束，则一切地方对他都一样，无所谓远近；既然真主不受时间之约束，则时间对于他都一样，没有过去、现在和将来之分。也可以说，他无时不在，无事不晓。真主是全知的，时间对于他无阻无碍。他的知识是稳定和持续的，绝无变化。真主的知识一旦排除掉时间和空间的因素，便不分过去和现在，也谈不上什么变化。真主的知

识无所不包，我们的头脑无法想像，因为我们的知识囿于一隅，受到时间和空间的限制，这种情况就像一只蚂蚁爬在一件五颜六色的东西上，它看到的只是眼前的一种色彩，便以为其它色彩不存在，至于那些它没有看到的色彩，更以为是不存在的。实际上，各种色彩无一不在。而俯瞰这件物品的人就能一眼看到全部色彩。时间和空间对于我们就像这件五颜六色的物品对于蚂蚁一样。我们不想详述在这个问题上的不同意见，因为这些意见在教义学的著作里比比皆是。我们谈到上述情况是为了说明穆阿台及勒派引出的各种问题，说明他们怎样试图解决这些问题，以及后人如何争论不休。

这些问题提出后，一个与之密切相关的问题就自然而然地产生了，这就是：真主的言语和《古兰经》的被造。这是穆阿台及勒派历史上最突出的事情，因为它和许多历史、社会、政治事件有关。

现在，我们从学术角度来解释穆阿台及勒派在这个问题上的观点，而将其历史和历史事件放在介绍其政治历史时再谈。

穆阿台及勒派人说，有证据证明，真主其本体和属性是一个不可分割的整体，真主的本体和属性不会发生变化，新生之物对它毫无影响。（他们对这两个基本观点的证明已有前述，真主将言语归于自身，对此，他曾说过："真主曾与穆萨对话"①。真主还将《古兰经》称为"真主的言语"，对此，他也曾说过："以物配主者当中如果有人求你保护，你应当保护他，直到他听到真主的言语。"② 把真主说成是谈话人，把《古兰经》说成是"真主的言语"，这是什么意思呢？

穆阿台及勒派说："如果真主及其属性是不会变化的整体，则

①② 见马坚译：《古兰经》，4：164、9：6。——译者

《古兰经》不可能是真主的言语(此处"言语"的含意为真主的一种属性)。因为如果是这样,则真主的言语、真主的本体和其他属性均应是一个整体。但我们看到《古兰经》中有命令和禁戒、有提供消息和打听消息、有许诺和恐吓,这些都是不同的事情,具有不同的性质。'独一'的概念不可能包含具有不同性质,如命令和禁戒这样相互矛盾的各种事物。"

其次,如果《古兰经》是永恒的语言,是真主的一种属性,则许多不可能的事情均由此产生:第一,如果没有接受命令的人,命令就毫无价值。如果没有准备接受命令而进行祈祷的人,"你们作祈祷吧!"这样的命令就不可能发出。冥冥之中没有受命者,而没有受命者的命令不可能发出,没有对话者的言语不可能出自智者之口。

第二,真主和穆萨的谈话不同于真主和穆罕默德的谈话。真主和两位使者的谈话,其方式各不相同。和不同的两个人用不同的方式作不同内容的谈话,然后又说这两次谈话完全一致,这是不可能的。此外,由于两个民族的情况不同,有关这两个民族的消息就是不同的。那么,怎么能想像用同样的话语去谈论两种不同的情况呢?优素福及其兄弟的故事不是阿丹、努哈和易卜拉欣的故事。既然存在这些差异,言语就不可能是真主的属性,因为真主之本体及其属性是统一的,其本身没有差异,也不可能产生差异。

第三,在出现上述分歧之前,全体穆斯林一致认为《古兰经》是真主的语言。《古兰经》是由排列有序、有头有尾的章、节、字母及读起来可以琅琅上口、听起来铿锵入耳的词汇组成的。《古兰经》是真主的使者显露的奇迹。伊斯兰民族一致认为,《古兰经》在我们手上,既可琅琅上口,又可以手触摸,更可眼见耳听,所有这些特点都不可能是对真主属性的描绘,作为真主属性的原始语言不具备这

些性质。

以上是穆阿台及勒派提出的理性的证明，他们还有引经据典的证明，如：

（1）至高无上的真主说："当时，你的主对众天神说"。① 既然这句话里的时间副词是过去式，那这句话是在某一特定时间讲的，一切和某一特定时间有关的事物都是新生的，而不是自有的。

（2）真主说："这是一部节文精确而且详明的经典。"② 这就证明《古兰经》是由前后有序的章节组成的，因而它是新生的。

（3）至高无上的真主说："直到他听到真主的言语"③。被听到的言语是新生的，因为它只是字母和声音。

（4）至高无上的真主在谈到《古兰经》时说："我确已降示它。"④ 显然，亘古存在的东西是谈不上降示的。

（5）《古兰经》中曾删去了一些章节，如真主所说："凡是我所废除的，或使人忘记的启示，我必以更好的或同样的启示代替它。"⑤ 废除只能是对新生之物而言，自有的东西是不能废除的……等等。

所以他们说，如果《古兰经》和所有天降的经书都不是自有的，我们就应该说它们是真主的创造。至高无上的真主的语言指的是声音和字母，真主为他人创造了声音和字母，并通过天使等传给先知。正如至高无上的真主所说："任何人也不配与真主对话，除非启示，或从帷幕的后面，或派一个使者，奉他的命令而启示他所欲启示的。"⑥ 这是真主讲话的三种方法：一是启示，即启迪心扉，如启示穆萨的母亲；二是让对方听到他所创造的言语，却看不到谈话的人，如对穆萨及天使的谈话；三是派遣先知和使者，代表真主和

①② 见马坚译：《古兰经》，2：30、11：1。——译者

③④⑤⑥ 同上，9：6、44：3、2：106、42：51。——译者

他们的民族交谈。① 他们说："《古兰经》是真主创造的一种语言，《古兰经》之所以被称为真主的语言，是因为它是真主不经中介而直接创造的，这就是真主的语言和我们的语言之间的区别。我们的语言和我们的词汇都属于我们，而《古兰经》却是真主直接创造的，我们用来书写和诵读《古兰经》的字母则是我们创造的。我们应该尊崇这些字母，因为它证明了真主的创造物。因此，说真主是说话人，其含义是：真主创造了语言，又使用了语言。语言不过是说话人用来向受话人传达知识的行为。从这个意义上说，真主也是说话人，即他是向受话人传达其愿望的主动者，受话人是被创造者。"

才迈赫谢利想使这一切都成为证据，便在他的《降启事实揭秘》一书中提到了这些证据。

他说："赞美真主！是他将《古兰经》以排列有序的言语降下；是他根据需要分期降下；是他使《古兰经》以赞颂真主开始，以祈求真主保佑结束；是他使《古兰经》分成结构严密而又互相类似的两部分；是他将《古兰经》分成章节，使每一章节各有不同的段落和目的。这是创造的开始，这是发明的根源，这是前所未有的创造和发明才具有的特点。我们赞美独享'唯一'和'自有'，而使其它一切都打上从无到有的后生之物的印记的真主！是他降下《古兰经》这部词意明白、论证严密、证据确凿、富有启发性的、用标准阿拉伯语写成的读本。"

在就真主语言的性质和《古兰经》的创造等问题上反对穆阿台及勒派的有两种人，一种叫"赛赖夫"，他们认为：真主赋予自己许多属性，如能力、意愿、知识、言语、听觉、视觉等，真主说他自己升

① 这是穆阿台及勒派的才迈赫谢利对《古兰经》的注解。

上宝座，还说："任何物不似像它。"① 对此，我们应笃信不疑。我们不应分析和解释真主的语言，否则，就是舍本逐末。我们应停止对原文进行分析，对原文的解释权只能归于真主。他们说："圣门弟子早已规定不要探究经文的含义，他们是伊斯兰教的精华，承担着解释教法的重任，他们不遗余力地维护教义，坚持不懈地提出保护教义的忠告，用人们所需的教义来教诲他们。假若分析《古兰经》的这些表象是合理的或必须的，那他们对这项工作一定会比对解释教法的条文更为重视。但直传弟子和再传弟子在世时都没有这样做，说明这是当时的风气。因此，信士们应该相信真主具有超绝于新生之物的性质，不应探究这些问题，而应将其含义的解释权归之于真主。信士们应该接受'升上'、'来临'等经文，接受真主所说：'对我亲手造的人'②、'惟有你的主的本体'③ 及'在我的眷顾之下飘流'④，并接受使者的言论，如'降示'以及我们提到的其他言论。"

这些人还"反对就教义进行辩论，反对参加辩论的人相互对立，争执不休。他们接受正确的传述，接受由可靠的传述系统留传下来的、可直溯到穆圣的圣训。对这些传述不再寻根究底，因为这样作就是异端。"⑤

可见，他们主张忠实于原文，不许自己进行解释。他们认为，了解真主的属性和本体是超出于人们的智慧的，人的头脑不能理解其本质和现象，所以，他们尽量避免提出疑问。他们说："经文上有什么，我们就信什么。经文上没有的，我们便不谈。"他们还说："关于我们自己是什么和怎么样，尚且无法回答，又怎能回答有关真主的本体和属性是什么及怎么样之类的问题呢？既然如此，莫

①②③④　见马坚译：《古兰经》，42：11、38：75、55：27、54：14。——译者
⑤　艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》。

如相信经文，忠实于经文，而不必去探究新生之物如何脱胎于自有之物，以及真主以其自有的知识如何洞悉新产生的情况，等等。因为这超乎我们的智慧，硬要寻根究底倒可能会犯错误。”这些人和穆阿台及勒派之间分歧的实质是人的理性及其限度。穆阿台及勒派认为：“人的理性能够对与真主有关的事物提出论证。”他们还认为：“论据是理性的极限。只要论据可靠，就万无一失。让我们在最精细、最困难、最复杂的事情上细心求证吧！理性是能够找到真理的。”穆阿台及勒派的这种观点清楚地体现在其一切研究工作中。他们千方百计地求证，提出最为困难和复杂的问题，并尽力去解决。如果确实解决了问题，或者至少他们自以为解决了问题，他们便据此来解释《古兰经》的经文。“赛赖夫”派则与之相反，他们认为人的理性是有限的，仅能理解与自身有关的事情，甚至连这些事情也难于理解。他们认为人的理性能理解真主的存在，理解先知的使命，特别是穆罕默德先知的使命，但不能理解真主的本体和属性。他们说：“让我们相信并忠实于先知们所说的话吧！不要提出任何先知们未提出的问题，不许有人节外生枝。如要与这些人辩论，就要指明他们的错误及其方法的乖舛。”当穆阿台及勒派提出“《古兰经》乃被造之作”的问题时，他们说：“《古兰经》是真主的语言，我们不说它是被造的，也不说它不是被造的。提出这个问题本身就是异端，因为先知没有说过，圣门弟子们也没有说过。因此，我们不赞同你们的意见，也不跟你们争论不休，或与你们对立。我们的态度还是这句话：《古兰经》是真主的语言，这也就是真主关于《古兰经》所说的话。”

由上所述可知，这两派的观点都是应该受到尊重的。还有一派—罕百里派中的部分人声称：“《古兰经》的字母和声音都是自有的。”还有人说出一些十分无知的话：“除经文外，《古兰经》的书皮

和封面也是自有的。"还说什么："既然大家一致认为《古兰经》的经文是真主的语言，我们说的、听的、写的都是真主的语言，那就应该说词汇和字母也是真主的语言；既然大家一致认为真主的语言不是被造的，这也就是说词汇也是自有而非被造的。"

这些荒谬的言论显然是由于头脑简单、目光短浅。

以上介绍的是在"《古兰经》乃被造之作"这一问题上反对穆阿台及勒派观点的两派人的看法。双方分歧的焦点是《古兰经》的字母和词汇是如何产生的。穆阿台及勒派认为，《古兰经》的字母和词汇都是被造的，罕百里派的部分人认为是自有的，第三派人则说："我们不谈这个问题。"

在哈里发买蒙、穆阿台绥姆和瓦绥格执政时，人们由于支持或者反对"《古兰经》乃被造之作"而受尽磨难，当时争论的焦点就在这里。

直到艾布·哈桑·艾施阿里（卒于伊斯兰教历 330 年）出现，争论的焦点才转到另一方面。艾施阿里说过："真主的言语像人的言语一样，具有两层含义。人的言语的两层含义，一是声音，二是既无声音又无字母的内心独白，也就是用词语表达的内心意念。如果从人引伸到真主，则可知真主的言语也具有这两层含义，其内心独白是建立在本体之上的，亘古有之，既不随语言之变化而变化，亦不因证据之不同而不同。我们说真主的言语是自有的，就是这个意思，这是真主的言语的真意。至于《古兰经》，从可读可写这一方面说，无疑正像穆阿台及勒派所说，是后生的，被造的，每个字都可读，下一个字的读音一开始，这个字就读完了，所以，每个字都是被造的，由字组成的经文也是后造的。这种可读可写的经文被称作'真主的言语'，只是借其意而用之。"

很明显，这说明他们已经接受了穆阿台及勒派关于可读的《古

兰经》的观点。后来，争论又转到一个新的问题上，即艾施阿里创造的“内心独白”这一概念。穆阿台及勒派不承认这一概念，艾施阿里派肯定这一概念，双方便开始围绕“人的言语”展开争论。在结束对“人的言语”的争论后，他们便把这些概念运用到真主身上。

艾施阿里本人及其信徒们说，有一种建立在人的内心和说话人的本体之上的内心独白，既无字母，又无声音。有理性的人知道自己内心的这种言语在心灵深处回荡，时而讲述所见所闻；时而自言自语地发出命令或禁诫，作出许诺或威胁；时而就事情的是非曲直作出理智的判断。这种内心独白有时变成有声的语言，有时又维持原状，这就是所谓“独白”。正如真主所说：“优素福把这句话隐藏在心中，没有对他们表示出来。”① 关于乌姆·赛勒麦，人们说：“她曾听到真主的使者对人说：‘对某些事，我只能自言自语，因为如若明说，就要断绝食禄。’”使者还说过：“只有信士才能内心独白。”谁否认内心独白，就是头脑简单，既否认了客观需要，又否认了自明之理。奇怪的是，人的头脑里可以没有思想，惟独不能没有内心独白，就连在睡梦中也是如此。人在梦中能够看到许多事物，自言自语地谈论许多事情，也许舌头还能自由活动，人也就能够随心所欲地谈话。

穆阿台及勒派说：“我们不否认人内心产生的思维活动，就叫作‘内心独白’也未尝不可，但这种思维活动实际上是人的口头语言的准备活动。显然，不懂阿拉伯语的人脑子里不会产生阿拉伯人讲的语言；不懂波斯语的人，脑子里不会产生波斯人的话语。而懂这两种语言的人就能够时而用阿拉伯语，时而用波斯语自言自

① 见马坚译：《古兰经》，12：77。——译者

语。实际上，内心独白从属于有声语言，而言语不过是舌头发出的字母的声音而已。能够这样作的，就是说话人；不能这样作的，就是哑巴。语言和其它事物不同，它不是唯理性的事物，而是语句和词汇，其使用规则，以约定俗成为准。如果某一民族的人约定使用敲打的动作、手势或标记代替语言，也能达到相互了解的目的，就像人们通过语言相互了解一样。”① 人们所说的内心独白不过是人们将已经得到的知识、领悟和词语在内心深处再行加工而已，并无其它含义。

这恰巧就是今天的心理学家和逻辑学家在研究思维能否脱离词语而单独存在时提出的问题。如果这点能够成立，那么，思维的独立存在又能够达到何种地步呢？在这个问题上有两种观点，有的人认为思维可以不借助语言而存在，也有些人认为思维不能脱离语言而存在，脱离语言而存在的思维只是骗人的幻象。迈库斯·穆莱尔说过：“思维和语言是一码事。”他还以钱币为例，说：“我们所说的思维是钱币的一面，另一面就是听得见的声音，而钱币是不可分的一件东西，正如语言不能分为思维和声音一样。”②

艾施阿里派和穆阿台及勒派讨论人的语言问题是为了进一步研究真主的语言。穆阿台及勒派否认内心独白，说什么：“真主的语言就是我们从《古兰经》和其它宗教书籍中读到的文字和听到的声音。无疑，这些书籍都是被造之作，创造这些书籍的就是能够而且愿意创造语言的真主本体。”艾施阿里派却认为，除能力、意愿和知识外，真主还有内心独白。这种内心独白是自在和不可变的，作为被造之作的《古兰经》就是其表现和迹象。

表达艾施阿里派观点的《态度》一书的作者说：“知道了这些，

① 沙赫力斯坦：《勇进集》，第 320 页。

② 拉波波尔特：《哲学原理》。

你就应该明白，穆阿台及勒派关于真主的语言的看法和我等并无二致。我们共同的看法是：真主创造了带有一定含义的声音和字母，这些声音和字母是不靠真主本体而存在的后生之物。但我们所说的有别于真主其它属性的内心独白，穆阿台及勒派却不肯承认，即便接受我们的观点，也不肯承认它是自有的。我们之间的一切争论就围绕着否定或是肯定内心独白的意义而展开。"①

读者也许会感到奇怪，为什么当时人们在这些问题上的矛盾会尖锐到诉诸武力的程度？这里，我们应该指出的是：当时大多数人还不能用我们今天这样明确的方式来确定分歧之所在。当时的许多概念都是模糊的，而人们情绪之激昂、思想之混乱和手段之激烈则使本来就模糊的概念更加缠夹不清。

尽管如此，一般人认为有两个问题是清楚的：

一、真主的语言是真主的一种属性，真主的一切属性都是自在的，因此，真主的语言也是自在的；

二、《古兰经》是真主的语言，它是由先后有序的字母组合成的，既然这类东西都是后造的，那么，《古兰经》也是后造的。

这两个问题搞乱了人们的思想，并进而导致新的激烈争论。平民百姓参加争论使问题更加复杂了。当时的人如果能够按照我们现在采取的方式确定争论的焦点，很多分歧就会迎刃而解。但学者们只有在刀剑入鞘、激昂的情绪平静下来，使他们成为唯一的发言者时，才能作到这一点。

* * *

以上介绍的是穆阿台及勒派关于"真主唯一"的观点。其观点可概括为：真主是唯一的，无物可以配主；真主本体及其属性都是

---

① 《态度》，卷 3，第 79 页。

唯一的，在任何情况下，都不是多元的；真主超绝于任何实体性和任何新生物的属性之外。根据这一基本观点，他们进行了多方面的研究。有些重要观点已作过介绍，次要问题则尚未涉及。他们提出的每个问题都引出许多其它问题，所以，他们的研究成果影响了整个伊斯兰世界。

二、"公正"的原则

"公正"是穆阿台及勒派的第二个原则。"公正"和"真主唯一"是该派最重要的两个原则，他们常自诩为"公正"和"真主唯一"的信徒。

一切信士均相信真主是公正的，但穆阿台及勒派却深入研究了"公正"的含义及其范围，并由此引出许多其它问题。其中最重要的是：他们认为对证人(即为其行为作证的人)施暴的人是暴虐者，行不义之事的人是不义者，帮助别人做事，然后又加以惩罚的人是专横和轻率的。公正是真主的属性之一，而不义和暴虐则为真主所不容。至高无上的真主说："你的主决不会亏枉众仆的。"① 又说："他们没有损害我，但他们自欺。"② 他还说："故真主不致于亏枉他们。"③ "今日，毫无亏枉。"④

他们始终坚持这一观点，并从其研究工作中得出许多结论，最重要者有三：

1. 真主引导万物达其目的，真主愿造福于万物；

2. 真主不欲行恶，亦不允许行恶；

3. 真主非众仆行为(无论是善行还是恶行)之主动者。人的意志是自由的，人是自身行为之主动者。因此，人因其善行或恶行而得到不同的报应。下面，我们扼要地解释一下他们在这些问题

---

①②③④ 见马坚译：《古兰经》，41：46、2：57、9：70、40：17。——译者

上的观点：

关于第一点，他们说："智者之所为无不出于理智，并有一定目的。无目的的行为是轻率的。智者之所为或有益于己，或有益于人。既然真主是神圣的，不受益于他人，则其行为必有益于他人。"① 因此，他们认为，真主推动世界走向一定的方向和目的，世界的运行决不是漫无目的的，也不是任意横冲直撞。星星的运行、江河海洋的流动、火山的爆发乃至宇宙间的一切变化都是为了一定的目的，即有益于世人。这一观点使他们创造了两种著名的理论，即关于什么是有益和最有益的理论以及理性的美与丑的理论。

有益和最有益的理论其含义是：既然真主的行为都出于理智，都具有一定的目的——即有利于众仆，则其所作所为必有利于众仆。有些穆阿台及勒派门徒说：真主应做有益于众仆之事。有些人不以此为满足，认为真主应注意选择最有益者而为之。穆尔台及勒派的广大信徒认为，既然真主之所作所为都是为了造福于众仆，则真主必为众仆做最有益之事。

有些不属于穆阿台及勒派的人也持同样的看法，原则上同意他们的意见，但批评他们的"真主应该如何如何"的说法，认为，如果用"做最有益于众仆之事乃真主行事的准则"，或以其它类似的语言来表述，则更为得体一些。这仅是用词上的不同。另外一些人则和他们有重大分歧，这些人认为，真主的行为是无目的的，也就是说，促使真主行事的不是目的。其中有些人反对穆阿台及勒派关于世上如无罪恶，世界将变得更加美好的观点，他们说："真主剥夺了某些人的财产，给了另外一些人，得到财产和权势的人便得

① 沙赫力斯坦：《勇进集》，第 397 页。

意忘形，结果却遭到毁灭，而他们在无钱无势时却都是行正道的；真主又使一些人疾病缠身，于是，这些人便愤懑不平，口出忤逆之词，而他们在健康时却是知道感谢真主的；真主创造了魔鬼和精灵，又给他们以迷惑人类的力量，这又有何裨益呢？此外，真主还使那些以真理和正义治理穆民的人很快死亡，让齐亚德、哈查吉和哈瓦立及派的暴君们上台，这对齐亚德、哈查吉、古特黑，或对其他穆斯林又有何益呢？”他们列举了世上无尽的罪恶，却不提任何善行。这类例子很多，他们和穆阿台及勒派进行了长期争论。比如：为什么真主要造出使物种沦丧、不义之事盛行、真理泯灭的人来？为什么要使魔鬼活到末日，而使先知早逝呢？难道这对众生有益吗？……如此等等。①

穆阿台及勒派对对手的某些辩难能够答复，有些则不能。他们说：“我们虽不能答复某些问题，但却无损于我们的理论，因为我们从未声称自己洞悉真主的一切意图。我们的智慧还未达到洞悉一切事物的因果和意图的程度。”

概而言之，反对派认为，穆阿台及勒派的错误是以真主比人。该派认为，人的行为都是有目的的，人因其目的的不同而不同。越是公正、明智的人，其行事的目的便愈正确，也愈善于驾驭自己的行为以实现其目的。真主必定是有目的的，其行为举止必定服从于此目的。反对派认为：“穆阿台及勒派错就错在这种比较是不正确的，至少是不必要的，因为我们不知何物能与真主进行比较。即便真主的行为是有目的的，我们又怎么敢说真主的目的就是我们头脑中所想的同一个目的呢？我们又怎能用人类的标准来判断真主的意图呢？”

---

① 沙赫力斯坦：《勇进集》，第403页。

穆阿台及勒派还提出了关于美与丑的理论。既然他们断定真主是公正、明智的，真主的行为是有目的的，真主总是处事公正以实现其目的。那么，他们提出行为有美与丑之分就是很自然的了。他们认为，行为的美与丑是内在的。撒谎包含着内在的丑，诚实包含着内在的美。因此，我们不能说真主撒谎，因为撒谎是丑的；我们说真主必说真话，因为诚实是一种内在的美。一切好的品质，如公正、诚实、勇敢、慷慨，本身就带有一种内在的性质，使之成为美好的，也使我们判定它是美好的；而一切恶行，如不义、欺骗、胆怯、吝啬，本身就带有一种内在的性质，使之成为丑恶的，也使我们判定它是丑恶的。真主令做某事或禁做某事均根据事物的美与丑。真主命令保护生命财产，因为生命财产是美好的；真主禁止杀戮和偷窃，因为杀戮和偷窃是丑恶的。真主不可能反其道而行之，不可能命令杀戮和偷窃而禁止守信与忠诚，因为真主不能自行决定作什么和不作什么，他必须遵从事物内在的美与丑。理智也是如此，理智欣赏某些东西，是因为它领悟到了其内在的美；理智厌恶另一些东西，是因为它意识到了其内在的丑。因此，理智判断一件事情的美与丑靠的是经验，而不是事实。理智可以认识事物，却不能创造事物。总之，理智可以不假思索地分辨美丑，如拯救溺水者及有益于人的诚实行为都是美德，而忘恩负义则是恶行。但在某些情况下，理智必须经过思考，才能分辨美丑，如判断于人有害的诚实行为，或判断于人有益的欺骗行为，是美德还是恶行，就需要经过深思熟虑才行。

为了证明其理论的正确，他们提出了以下论据：

1. 在法律产生之前，人们凭藉理智判断是非，展开辩论。持某一种观点的人，总是迫使其对手接受理性的证明，其根据只能是事物内在的美与丑。没有法律，有理智的人也是赞赏救溺扶危的

行为、指责不义和侵略行径的，这些行为是美是丑，不信教不知法的人也是能够分辨的。

2. 如果事物没有内在的美与丑，真主的使者们便会无所作为，不能再宣传教义了。因为，他们要求人们的正是用理智来思考各种事情，包括使者的派遣和奇迹的创造等。如果这些事情本身没有包含一种无需法律，仅凭理智就能领会的内在的美，有些人一定会说："我们只有依据法律才能思考你们的使命和奇迹，而只有在考虑了这两者之后，才能使法律固定下来。"事情如果真是这样，那使者们便无所作为了。

3. 假设行为本身没有内在的美与丑，假设分辨美丑只能依据法律，那伊斯兰法学家就不可能运用其理智来判断那些经文没有涉及的问题，也不可能分析法律条款，寻根究源更不可能，因为任何分析都有赖于行为本身的性质。

因此，穆阿台及勒派认为，人类在有法律和众使者传布教义之前是接受理性的判断的，尽管当时没有法律规定，人类还是感谢主恩，乐善好施。

反对派则不同意这种理论。他们认为，某事之为"美"，是因为法律赞扬做此事之人；某事之为"丑"，是因为法律谴责做此事之人。法律的奖、惩、令、禁，不是根据事物内在的美或丑，而是事物的美丑取决于法律的规定。法律规定是客观的，不带感情色彩。没有任何事物本身就是美的，也没有任何事物本身就是丑的。如果立法者反其道而行之，命人作伪，禁戒诚实，则作伪会变成好事，诚实会变成坏事。为了证明其观点的正确，他们列举了一些证据，最重要的证据是：美和丑如果是内在的，就不会发生变化，也不受条件的限制，因为任何内在的东西都是不变的。比如杀人，可能是一件坏事，但有时也可能是一件好事。如果被杀者不该杀，杀人就是

坏事；如果是为了复仇而杀人，则杀人就成了好事。如果一件事情的好坏是由其内在性质决定的，则不论在什么情况下均不应发生变化。还有一些事情也是这样，此时是好事，彼时却成了坏事。法律也是如此，对某些人可作如是规定，对另一些人又可作别样规定。如果事情的好坏是由内在的性质决定的，法律就不会依时间、地点、适用对象的不同而不同了。

持这种观点的人还说，人们褒贬的依据是现存的法律和习惯。他们说："假设有一个人，头脑发达，理智健全，从未受过其他人的熏陶，也未受过家庭教育和法律教育，更未从师受业，让他就两件事作出判断：一件事是二大于一；另一件事是说谎是坏事。在第一件事上，他不会迟疑；在第二件事上，他却会犹豫。"这个例子说明判断是非要视具体情况而定。"人们的习惯决定了人总是把有害于他的事称作坏事，而把有益于自己的事称作好事。我们不否认这种说法，但这种说法总是随着各民族习惯的不同而不同，依照时间、地点和情况的不同而不同。而随情况和条件的变化而变化的事物是没有内在的性质的。有些人认为宰牲是好事，另一些人则认为宰牲是坏事。一件事对于某些人、在某一时间、地点是好事，而对另一些人、在另外的时间、地点却变成了坏事。""有理智的人为了得到赞赏，不受责备，便夸奖拯溺的行为，而谴责侵略。"①但在有些事情上却很难一概而论，比如一个人总是主动地做好事，不做坏事，但仔细想想，才恍然大悟，原来他做好事的目的是为了换取人们对其美德的称颂。②

随着时间的推移，人们争论的焦点更加集中和明确。穆阿台及勒派的对立面说，在用美和丑来说明事物的完美和缺欠这一点

① 沙赫力斯坦：《勇进集》，末页。

② 安查里：《精选文集》，卷1，第55页。

上，我们和穆阿台及勒派没有分歧。人们常说："知识是美的，无知是丑的。"这是理智可以理解的道理，我们没有异议。美和丑也可用来说明符合目的的事情和不符合目的的事情，甚至可用"有用"或"有害"来表达。"符合目的的"或者说"有用的"就是美的，"不符合目的的"或者说"有害的"就是丑的。人的理智能够理解这些概念，对此大家没有分歧。

同一件事，对一些人是好事，对另一些人却是坏事。人们的分歧在于如何根据行为者的行为来判定他应受褒奖或责罚。穆阿台及勒派说："这是理智可以判断的。我们可以判断某事为好事，也就是说，做此事的人应得到褒奖；也可以判断某事为坏事，也就是说，做此事的人应受到责罚。"而持异议者却说：只有法律才能判断。①

穆阿台及勒派及其对立面在内在的美与丑这一问题上的分歧使我们想起现代哲学家在所谓"价值理论"上的争论。"事物的价值——即事物的美、丑、真、假、善、恶，是事物本身所具有的属性吗？也就是说，这些属性能够超脱人的思维而独立存在吗？或者，这些属性是思维的产物？有些哲学家说，价值是脱离思维而独立存在的。思维的作用是认识，思维可以认识价值，却不能产生价值。另一些哲学家却说，价值纯粹是一个依赖思维而存在的概念。一件事情在人们眼中有价值，人们就用价值的概念来说明之，人们这样作自有其目的，目的若不存在，价值便消失了。"②

在意志问题——即真主的意志和万物的关系问题上，穆阿台及勒派的观点是：欲行善者乃善人，欲行恶者乃恶人，施仁义者乃君子，施暴虐者乃暴君。如果真主的意愿和世上一切好事、坏事均

① 《态度》，卷3，第146页。
② 艾・乌尔夫：《现代派哲学》，艾布・阿拉・阿费夫译。

有关联，则好事、坏事均成了真主的意愿，因而可用好、坏、公正、暴虐等词来描绘真主的形象，而对真主来说这是不可能的，因为真主说过："真主是不欲亏枉众仆的。"①

因此，该派认为："真主的愿望是好事长存，坏事永消，不好不坏之事听之任之。"换句话说，真主愿他所令行之事存在，如愿我等作礼拜，好施舍，信奉真主唯一，信仰诸使者，不犯过失；而不愿我等亵渎真主，违反教义。至于正当之事，真主则听之任之。

在此问题上，对立面却说什么，一切存在均为真主所欲；一切不存在均非真主所欲。也就是说，真主所欲便存，真主所不欲便逝而不存。穆阿台及勒派说，叛教者的恶行、忤逆者之罪孽均非真主所欲。对立面却说，此二者均为真主所欲。

穆阿台及勒派用下面这段话来证明他们的观点：若以上二者均为真主所欲，真主便不会禁止叛教和犯罪的行为。如何能够想像真主既愿意艾布·莱赫布叛教，又命令他信教，禁止他叛教呢？任何人这样作都是愚蠢的，至高无上的真主是超绝于这一切之上的。如果叛教和犯罪均系真主所欲，则两者均不会受到惩罚，行此二事者也成了服从真主意愿之人。他们还说，除了这些证明外，《古兰经》里还有许多章节也证明：凡真主禁绝之事均非其所欲。至高无上的真主说："以物配主的人将说：'假若真主意欲，那末，我们和我们的祖先，都不以物配主，我们也不以任何物为禁物。'他们之前的人，曾这样否认（他们族中的使者）。"②至高无上的真主还说："你说：'真主才有确凿的证据，假若他意欲，那末，祂必定将你们全体加以引导。'"③至高无上的真主又说："真主是不欲亏枉众仆的。"④、"真主要你们便利，不要你们困难。"⑤

---

①　见马坚译：《古兰经》，40：31。——译者

②③④⑤　同上，6：148、6：149、40：31、2：185。——译者

对手们的论据则是：世上一切事物，无论好坏，均需意愿使其发生。一切事物均出自意愿，坏事如叛教、犯罪等都是实际存在的，因此，都是意愿所为。

很明显，分歧来自对公正、好事、坏事的不同理解。当穆阿台及勒派用已知求未知，以认识公正的含意，并用同样方法分辨好坏时，他们在真主的意愿问题上，必定持我们解释的这种观点。而他们的对手既然不承认以已知求未知的方法，不承认真主的行为是有目的的，也不承认衡量人的行为好坏的标准也是衡量真主行为的同一标准，他们便倾向于另外一种意见——即真主意愿的普遍性。

实际上，任何一个派别，当它试图从某一方面解决问题时，便在另一方面使问题复杂化。如果我们说，真主的意愿包纳万物，那真主怎会允许坏事发生呢？如果我们说，唯好事为真主所欲，那他所不欲之事又怎会在他的荫庇下出现呢？

如同在真主的意愿方面存在分歧一样，各派对真主能力的认识也存在分歧，即真主的能力与人类的行为有何关系——人的行为是真主所为，还是其自身所为？这个问题通常是由行为的发生引起的。大多数穆阿台及勒派的信徒认为，人的行为乃其自己所为，决非真主所为，完全是他们自己的选择，与真主的意愿和能力毫无关系。其根据是：人能够感觉到主动动作和被动动作的区别，如人活动自己的手和手发抖，以及人爬上清真寺的尖塔和从塔顶上掉下来之间的区别。主动动作乃人之欲望所欲及其能力所能的动作，而被动动作则和人本身的意愿与能力无关。他们还认为，如果人不能决定自己的行为，则谈不上对自己的行为负责。因为，如果他们不能自己决定做某事或不做某事，也就不应该命令或禁止他们做某事，也就无所谓褒、贬、奖、惩，就连先知的使命和改革者的革

新都不值一提了。他们引用了许多《古兰经》经文来证明自己的观点，其中有些经文把行为的主动权归之于人，如至高无上的真主所说："哀哉！他们亲手写经，然后说：'这是真主所降示的。'"① "真主必定不变更任何民众的情况，直到他们变更自己的情况。"② "谁作恶，谁受恶报。"③ 有一些经文，赞扬信士的虔诚，责备叛教者的倒行逆施，如："今日，人人都为自己所做的而受报酬。"④ "行善者只受善报。"⑤ 有一些经文，说明真主所为和万物不同，如："假如他不是真主所启示的，他们必定发现其中有许多差别。"⑥ 有一些经文，反对和谴责叛教和犯罪，如："当正道降临众人的时候，妨碍他们信道的只是他们的这句话：'难道真主派遣一个凡人来做使者吗？'"⑦ "他们怎能不信道呢？"⑧ "他们怎么退避这教训呢？"⑨ 有一些经文，肯定了人的意愿，如："谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧。"⑩ 有一些经文，命令人类尽快服从以免贻误时机，如："你们当争先趋赴从你们的主发出的赦宥。"⑪ 还有一些经文，讲述末日来临时，叛教和犯罪带来的痛苦，如："他才说：'我的主啊！求你让我返回人间，也许我能借我所遗留的财产而行善。'"⑫ "或在看见刑罚的时候，说：'但愿我得返回尘世，那末，我要变成行善者。'⑬"⑭

穆阿台及勒派还认为，如果真主创造了人的行为，那真主必对其所作悒悒不欢，对其所为憎恶不已。

他们有各种对手，其最甚者主张绝对被动说。他们认为人的行为完全是由真主的能力决定的，不受人自身能力的影响。人不

①②③④⑤⑥⑦⑧　分别见马坚译：《古兰经》，2：79、13：11、4：123、40：17、55：60、4：82、17：94、84：20。——译者

⑨⑩⑪⑫⑬　见马坚译：《古兰经》，74：49、18：29、3：133、23：99—100、39：58。——译者

⑭　以上见拉齐：《先人思想录》，第142页。

过是真主利用他的双手做事的工具，因此，人是绝对被动的，人和非生物只有外表上的不同，人在外表上是主动的，实际上，毫无主动可言，非生物则在外表和本质上都是被动的。把行为归到人的身上只是一种借义，说一个人做了坏事或做了好事都是借义，就像说树结果了、石头被移动了、太阳升起了、云下雨了一样。人的行为是被动的，奖、惩、责任也是被动的。对此，他们也能提出许多论据。他们认为，如果说人能够创造自己的行为，那么，就应该说有些行为是不依真主的意愿和决定而产生的，也就是说，除真主外还另有造物主。在《古兰经》中，有一些经文能证明他们的观点，如："真主是创造万物的"、①"真主已封闭他们的心"、②"真主欲使谁误入迷途，就使谁的心胸狭隘"、③"真主创造你们，和你们的行为。"④

实际上，这才是问题的关键，即被动和主动、意志自由和宿命的问题。对此，新、老哲学家均困惑不解。这个问题是由希腊哲学家提出来的，其中伊壁鸠鲁派认为意志有选择的自由，而斯多噶派则认为意志被动地走在一条不可移易的轨道上。

后来，伊斯兰教诞生了，研究工作也开始了，他们又旧事重提。以杰赫姆·本·绥福旺为首的宿命论者说，人受命运支配，人就像微风中飘动的羽毛，或波浪中飘荡的木板，既没有意志自由，也没有创造自身行为的能力。真主借助人的双手创造行为。穆阿台及勒派却说，人的意志是自由的，人也有能力创造自己的行为。对于一件事，人可以做，也可以不做。他只做自己愿意做的事。

使穆斯林产生分歧的根源在于理性证明的不同和经文文字的差异。

---

①②③④　见马坚译：《古兰经》，39：62、2：7、6：125、37：96。——译者

一方面，我们看到真主要求人们以善行体现信仰，劝善戒恶，对行善者予以褒奖，对作恶者给以惩罚。真主还确定了行为准则和惩罚办法，以便赏罚分明。真主曾质问叛教者：我给你等大开行善之门，派遣使者，昭示真迹，你等为何要忤逆教规，背叛教旨？以上例证，经文中比比皆是。怎么能说人根本没有能力呢？人若无能力，其要求及奖惩等便无意义，尽责一说更无可能，反对者便可借机否认其恶行，进而拒绝接受其应受的谴责或惩罚。

另一方面，如果说人是自身行为的创造者，则顺理成章地限制了真主的能力，并说明真主的能力并非包罗万象，说明人与真主共同创造了今世的一切。一件东西不可能由两种能力共同创造。如果是真主的能力创造了这件东西，那人就没有起作用；如果是人的能力创造了这件东西，则真主就没有起作用。而且，一件东西是不可分的，不可能部分由真主创造，部分由人创造。许多经文证明了真主的意志和能力是无所不在的。

穆阿台及勒派基于对真主的公正性的认识，持第一种观点，他们对字面上与这种观点不一致的经文作了解释，并以艰苦卓绝的努力捍卫自己的主张。而宿命论者则持第二种观点，他们极力反对限制真主的意志和能力，对说明人具有某种能力的经文加以解释。至于责任、奖惩等，他们认为与我们所说的公正或暴虐毫不相干，因为公正、暴虐等词句只适用于人，而不适用于真主。真主的所作所为是不能追究的，而人的所作所为是可以追究的。

人们困惑于形形色色的证据，因而想走中间道路，艾布·哈桑·艾施阿里就是其中之一。他创造了“开司布”① 一词来表达自己的思想。他的门徒说，“开司布”乃人的能力和行为相结合的产物。

---

① “开司布”，阿拉伯文 kasb 的音译，其义为“获得”、“取得”、“赢得”、“得到”、“争取”等。　—译者

至高无上的真主根据人的能力和意愿来创造行为，而不是依靠其能力和意愿，这种结合就是“开司布”。

由此可见，艾布·哈桑·艾施阿里在这个问题上的态度是不偏不倚的。这是宿命论的一种新的表达方式。他认为，人所得到的能力不会影响其所做的事情，他也不否认所谓“开司布”也是真主的创造。但是，艾施阿里既然主张宿命论，为什么要这样拐弯抹角呢？另一些人则说，真主给人创造了一种处理事务的能力，人的所作所为归之于真主，因为是真主给他们以能力，使他们能处理这些事情。他们还说，真主给人创造了能力，人就应对自己的行为负责，因为人是根据真主给予的能力自由处理事务的。实际上，这又回到穆阿台及勒派的观点上去了，只是表达方式不同而已。

现在，我们面对着两个派别——宿命论派和自由意志派。

一些穆斯林思想家持另外一种观点，他们认为，整个世界建立在因果关系之上，人的意志服从于各种因素。一个人愿干一件事是有原因的，不愿干一件事也是有原因的。一个饥肠辘辘的人看见美食便情不自禁地垂涎欲滴，而一旦看到任何给他带来痛苦或伤害他的事情便会憎恶不已，或逃之夭夭。我们所做的一切都是外因和我们自己意愿的产物。当外因呈合理而又有序状态，内部意志服从于这些外因时，我们的意志便能井然有序地进行工作。“外因和内因的这种秩序就是真主加之于人的命运。”如果我们只注意外因，便可说人是被动的；如果只注意人的意志，又可说人是自主的。用这种办法可以将内容不同的经文协调一致。哲学家伊本·鲁世德在其著作《证明的方法》① 一书中肯定了这种办法。

实质上，这种说法是一种哲学上的命定论。

① 见该书第107页。

总之，穆阿台及勒派最明确地肯定了人的意志自由和能力，剖析了与此相左的各种经文，其中包括出现“封闭”字样的经文，如：“真主已封闭他们的心……”①、“不然，真主为他们不信道而封闭了他们的心。”② 对这种说法，才迈赫谢利认为是借义，实际上，并不是真地封闭了他们的心，只是由于他们回避真理、妄自尊大，使真理进不到他们内心深处，真主便使他们的心脏如同被封闭了一样。也可以说，当他们完成生而为之的职责时，得不到心的帮助，其状况与心被封闭的人一样。他们还引证马齐尼部落的话来证明自己的观点，把口吃也比作“封闭”。

“封闭”来自真主，说明这种强烈的性质是天生的而不是后天产生的，如经文所说：“我在他们的心上加蒙蔽。”③ ④

“行为的创造”这一课题在穆阿台及勒派及其对手的争论中又生发出许多分枝问题，“派生问题”就是其中之一。

当穆阿台及勒派认定人的行为是自己创造的，自然引出了下面的问题：由人的行为引发出的行为应当如何解释呢？这些行为也是行为的主动者创造的吗？一个人打了另一个人，毫无疑问，打的动作来自打人者，但被打而产生的疼痛感又是什么呢？也是打人者的行为吗？一个人射出一支箭，杀死了被射中的人，这种杀人行为又是什么呢？它是射箭者的行为吗？对这类派生出来的行为，他们就是这样提出问题的。又如，把淀粉和糖和在一起，使之发酵，就能得到蜜制凉粉。那么，凉粉的味道和颜色是我们创造的吗？还有许多行为，如宰杀牲口时灵魂出壳，石头受力时的滚动，睁开眼睛看见东西，跌倒时摔断脚踝，接上骨后脚部愈合等行为都是我们创造的吗？这就是所谓“派生问题”。

①②③　见马坚译：《古兰经》，2：7、4：154、6：25。——译者
④　以上见才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷 1，第 18 页。

以巴格达穆阿台及勒派领袖比什尔·本·穆阿太密尔为首的一群信徒认为，由我们的行为派生出的一切行为都是我们自己创造的，比如，我使一个人睁开眼睛，看到了一切，这便是我的行为。人的感觉都是人的行为，食物的颜色、味道、气味也是人的行为，还有痛感、美味、健康、时间以及欲望等也都是人的行为。

穆阿台及勒派领袖艾布·侯栽勒·阿拉夫把派生的行为加以分类。他认为，由人的行为派生的知其所以然的行为是人创造的，反之则不是。打人产生疼痛，往上扔石头石头向上飞，往下扔石头石头向下滚，以及诸如此类的事情都是人的行为，而颜色、味道、冷热、干湿、勇敢和胆怯、饿饱等则都是真主创造的行为。

奈扎姆认为人的行为就是人的动作，没有动作就不是人的行为。人的动作都作用于自己，作用于它物的动作则非人所为。比如，人摇动双手，这是他的行为，而扔石头，石头向上飞或向下滚动，则不是人的行为，而是真主的行为。这段话的意思是说：是真主让石头在被推动时滚动的。因此，人的祈祷、把斋、爱憎、有知和无知、真实和欺骗等都是人的动作，也都是人的行为。静止也是一种动作，因此也是人的行为，因为人静处某地意味着人在某一时刻处于某地，这正是他在这一时刻的动作。而颜色、味道、气味、疼痛感等都不是动作，因此也都不是人的行为。

关于"派生问题"，还有许多看法，这里难以详述。由于他们对"派生问题"的观点不同，给"派生"一词下的定义也不同。有人说："派生的行为是由我引发而由他人去实践的行为。"也有人说："派生的行为是由我引发而后变成我无法摆脱的行为。"还有人说："所有非有意制造而意外发生的行为都是'派生的行为'，所有有意制造的行为，其每一部份均需人的决心和意志去创造，这种行为便越出了'派生'的范畴。"……如此等等。

穆阿台及勒派关于"派生"的观点又派生出许多问题，如，事情的发展距最早的起因已经很远了，后来的情形应归到最初的起因吗？比如，一个人射出一支箭，另一个人抓住一个小孩来挡箭，小孩受伤了，这件事应归因于哪一个人？射箭者，还是抓住小孩挡箭者？他们还讨论了因果关系，是"因"存在于"果"之前，还是"因"与"果"同时产生？"果"是"因"的必然结果吗？由此又引出意愿和行为的关系问题，比如，有了意愿，是否必然会产生出行为来？① ……以及诸如此类的问题。

看来，围绕"派生问题"的讨论不是一种纯粹形而上学的讨论，其目的还在于探讨法律和道德责任，比如杀人责任的界定，杀人者和被杀者各有何责任等。一个人干了一件导致杀人的事，但他本人并没有杀人，此事应如何处置，有关责任的言论流传下来的很少。根据他们对于"派生问题"的观点，应该相信因果关系，如某人受命建设城堡以防御敌人。正如至高无上的真主所说："你们应当为他们而准备你们所能准备的武力和战马。"这是其因，其果则是抵抗侵略者；又如修筑水坝以控制河流，以利灌溉；又如制定各种法规以减少犯罪。法律制定者受命制定法律，如果没有因果关系，如果此人没有这种能力，也就不会受命做此事，更不会因此而受到奖励或处罚。

三—四、"恩威并施"及"犯重罪者介于叛教者和信士之间"的原则

这是穆阿台及勒派的第三和第四条原则，两者关系密切，故放在一起介绍。

他们的这两个原则是建立在他们对信仰、对真主的公正性的

---

① 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，第404页。

想象及对世界的认识的基础上的。他们认为，世界正以他们所说的方式，为实现自身的目标而行进着。

对大多数穆阿台及勒派门徒来说，信仰不仅仅是“诚信于心”，而且也要“见之于行”。仅仅相信“除真主外别无他主，穆罕默德是真主的使者”而不身体力行者还不是信徒。“信仰是诚信于心，确认于口，体现于行。任何善行，不论份内份外，都是信仰。善行越多，信仰越诚；恶行越多，信仰越不诚。”

他们引用许多证据来证明这一点，如真主所说：“真主不致使你们的信仰徒劳无酬。”① 这里的“信仰”指的是面向耶路撒冷的祈祷。祈祷是宗教功课，所以，也被称作“信仰”。这段经文降于改变朝拜方向之后，当时有些人以为，改变朝拜方向之后，原来朝向耶路撒冷的祈祷就失去了作用。又如圣训所说：“信徒不通奸”，“不守信者无信仰。”

有许多人反对他们这样界定“信仰”的概念。有人认为信仰仅仅是“诚信于心”，也有人认为信仰是“诚信于心和确认于口”。教义学著作连篇累牍地介绍各派的观点。对信仰的不同认识又带来另一分歧，即信仰是否可以增减的问题。

我们感兴趣的是穆阿台及勒派的观点。在给“信仰”下定义之后，他们说，人们所犯罪行，有大小之分。在界定大罪和小罪时，他们又有各种不同的观点，最著名的观点是：事先警告过的是大罪，事先没有警告过的是小罪。他们还讨论过若干小罪加起来是否等于一个大罪？未犯大罪只犯过小罪的人是否可以得到宽恕？他们认为，有些大罪已经严重到了叛教的地步，凡是以人和真主相比，怀疑真主的智慧和言行的人都是叛教者。还有一些大罪较之上述罪

① 见马坚译：《古兰经》，2：143。——译者

行低一个等级，犯这种大罪的人被称作“不虔诚的信教者”，不虔诚处于叛教和信仰二者之间，“不虔诚的信教者”既非信徒亦非叛教者，而是介乎两者之间的一个等级。

他们还把报应和行为联系起来。有人言辞激烈地说：“真主应奖励行善者，惩罚犯大罪者。犯大罪者如未表示忏悔而死去，真主不应宽恕他，因为他事先得到了警告。如果真主不惩罚他，就是自食其言。劝善戒恶是有一定目的的。谁不服从，谁就违反了这一目的，便应受罚。”这就是他们所说的“恩威并施”的原则，意思是：奖励行善，惩罚犯罪，是至高无上的真主遵行的准则。

他们还说，犯大罪者必永堕火狱，即使他相信真主唯一，信仰真主的使者，因为真主说过：“不然，凡作恶而为其罪孽所包罗者，都是火狱的居民，他们将永居其中。”① 真主还说过：“谁违抗真主和使者，并超越他的法度，真主将使谁入地狱，而永居其中。”②

反对者则认为真主的奖励是真主许诺的恩典，违反诺言是缺点，为真主所不为。惩罚必须公正，但真主可以予以宽恕，警告之后又予以宽恕不是缺点。信徒中的犯大罪者不会永堕火狱，因为真主说过：“行一个小蚂蚁重的善事者，将见其善报；做一个小蚂蚁重的恶事者，将见其恶报。”③ 犯大罪者在其有信仰时做过好事，在其犯大罪时也做过坏事，故其罪应受惩罚，其信仰应受奖励。

对这个问题的研究又引出另一个问题，即罪恶能否抵消善行的问题。许多穆阿台及勒派信徒极力主张一个大罪抵消全部善行，也有人主张一个大罪抵消一个善行，即罪恶多于善行者，善行被取消；善行多于罪恶者，惩罚被取消。

五、劝善戒恶的原则

---

① 见马坚译：《古兰经》，2：81。——译者

②③ 同上，4：14、99：8。——译者

这一原则为全体穆斯林所遵守，因为真主说过："你们中当有一部分人，导人于至善，并劝善戒恶；这等人，确是成功的。"① 但从圣门弟子时代直到本书介绍的阿拔斯时代初期为止，穆斯林对于劝善戒恶可以作到什么程度存有分歧。有些人，如赛阿德·本·艾比·宛葛斯、乌撒迈·本·宰德、伊本·欧默尔、穆罕默德·本·麦斯莱迈等人以及以艾哈迈德·本·罕百里为首的多数圣训学家一致认为，只可用"心"和"舌"来劝善戒恶，而不可诉诸武力。为了实践这一原则，他们在阿里和穆阿威雅之间暴发的战争中，袖手旁观，保持中立。

其他人则认为，不得已时用刀剑劝善戒恶也是穆斯林的责任。他们主张，真理在手，就要尽力维护，能用温和的说服的办法固然很好，实在不行，只好诉诸武力。阿里、阿绮涉及穆阿威雅等人都是根据这一原则行事的。

穆阿台及勒派和哈瓦立及派也奉行这一原则。他们认为，应尽可能用"心"去劝善戒恶，"心"不够则用"舌"，"心"、"舌"不够则用"手"，"手"不够则用"剑"，因为真主说过："如果两伙信士相斗，你们应当居间调停。如果这伙压迫那伙，你们应当讨伐压迫的这伙，直到他们归顺真主的命令。"② 先知也说过："你等必须劝善戒恶，否则，真主必惩罚你等。"各教派书籍对穆阿台及勒派的其它四条原则都有充分的阐述，唯独对这一条介绍得很少，也许因为它触及到政治，决定人们在政府专横霸道、哈里发或总督暴虐不公时所应采取的态度。最清楚的例证是才迈赫谢利对以下经文的解释："你们中当有一部分人，导人于至善，并劝善戒恶；这等人，确是成功的。"③ 他是这样解释的："劝善戒恶是有能力的人的责任。只有

① 见马坚译：《古兰经》，3：104。——译者

②③ 同上，49：9、3：104。——译者

知道何以为善、坚持不作恶、知道如何行事的人才能够劝善戒恶。无知的人可能会劝恶弃善，在该温和时却很粗暴，该粗暴时却很温和。据说，有一次使者正在讲坛上，有人问他：'什么人是最好的人？'使者答道：'最能劝善戒恶、最靠近真主、信仰最虔诚的人。'对同一问题，阿里的答复是：'劝善戒恶是最好的圣战。谁憎恨叛教者，并为保卫真主而战，真主也保卫谁。'……劝善取决于所劝之事，如其事是必尽的义务，则劝善也是义务；如其事是可嘉许的行为，劝善亦如此。戒恶则一律是必尽的义务，因为一切恶事都是丑恶的，戒恶自然是义务。说是义务是因为估计到要发生罪恶。比如，看见一个人正准备饮酒，估计他要干坏事，将有大祸降临到他头上，这时，劝阻他是容易的，否则，以后再阻止就难了，因为目的是终止作恶。至高无上的真主说：'你们应当居间调停。'又说：'你们应当讨伐压迫的这伙。'每一个俱备条件和能力的穆斯林都应这样作。有一些坏事无人不晓，如不作祈祷，每一个人都应出面阻止；还有一些坏事需要人们挺身而出，以战斗来终止作恶，这就只能由懂政治并且掌握武装的伊玛木或哈里发出面了。"①

在《穆斯林文集》中，艾布·哈桑·艾施阿里写道："穆阿台及勒派说：'我们人多势众，其中大多数人决心回击反对派。我们起来斗争，把有权势者清除掉，并引导人们接受我们的观点。人们或者接受我们关于真主唯一和命运的观点，或者被我们处死。'穆阿台及勒派就这样迫使有能力的人在时机成熟时起来造有权势者的反。"②

这一原则使该派对国家采取积极态度，对众人享有威信。比如，该派领袖欧默尔·本·欧拜德就曾对被指责为伪信并毒害青

① 才迈赫谢利：《降启事实揭秘》，卷 1，第 134 页。
② 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，卷 1，第 134 页。

年的阿卜杜勒·克里姆·本·艾比·欧加说："听说你和青年人在一起，毒害他们，拉他们下水，让他们信仰你的观点。你立刻离开巴士拉，否则，我要对你不客气了。"① 巴士拉城穆阿台及勒派领袖瓦绥勒·本·伊脱邑得到白沙尔伪信的证据后说："这个伪信的瞎子，没有半点大丈夫的气概！但愿有人把他杀死！……凭真主发誓！如果暗杀不是十叶派中极端分子惯用的手法，我早暗地里派人在他家里或在集会上把他开肠剖肚了。"瓦绥勒和阿慕尔·本·欧拜德合伙攻击白沙尔，终于把他赶出巴士拉，跑到豪兰去了，直到伊斯兰教历 131 年瓦绥勒死后，他才回到巴士拉。但阿慕尔还是不放过他，又一次把他赶跑。他四处游荡，直到伊斯兰教历 143 年阿慕尔死去，才又返回巴士拉定居。

以上所述是穆阿台及勒派劝善戒恶活动的一个方面，后来发生的围绕"古兰经被造"的激烈运动也许也是他们劝善戒恶工作的一种表现。关于这一运动，下面将详细介绍。

在以武力劝善戒恶方面，哈瓦立及派表现得更为激烈和残酷。对于他们信奉的真理，必以刀剑维护之。该派历史上充满了战争和对哈里发们的反叛。他们把这当作每一个人都应尽的义务，而不只是有能力的人的义务，正如才迈赫谢利对穆阿台及勒派的介绍那样。他们认为，每个人看到恶行，都应起来战斗，这是义不容辞的责任。这点却和穆阿台及勒派不一样，后者先要用脑子想一想战斗能否达到预期目的，再开始行动。在哈瓦立及派看来，责任就是行动，至于有什么结果就不管了。在整个倭马亚时代和阿拔斯时代初期，他们一直忠于这一原则，直到被消灭为止。

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷 3，第 24 页。

对穆阿台及勒派原则的批评和分析

在穆阿台及勒派出现之前的整个伊斯兰史上，关于真主、真主的属性及其行为，从未出现过像该派的观点这样具有充分的理性论据和文字根据的全面的哲学理论。他们让思想任意驰骋，无论天上地下、宏观微观、真主人类，不受任何约束地讨论一切问题。对于什么可以探讨，什么不可以探讨，没有任何限制。在他们看来，人的思想被创造出来，就是为了探讨问题，它也确实能够洞察一切（包括非自然和非物质的东西在内）。正因为他们是宗教改革家和鼓动家，他们对非自然物的研究比之对自然的研究远为广泛和深刻。

他们关于"真主唯一"的思想是极崇高、极精妙的，这一思想最巧妙地实践和最好地分析了真主的这一句话："任何物不似象他①。"他们与一切实用主义的观点进行斗争，其中包括将真主拟人化的观点。持此观点者把真主看成人体，有脸，有双手和双眼，有血有肉，他们中最有理智者也不过认为真主是实体，但不像其它实体，真主有脸但不像一般人的脸，真主有手但不像一般人的手。他们说真主是有方位的，其方位是上面，真主可用眼睛看到，真主有宝座，可以登上宝座，真主用手创造了阿丹……以及种种实体化的说法。后来，穆阿台及勒派出现了，他们的思想远远高出上述观点。他们知道《古兰经》的精神实质是真主的非物质性，并对此进行了广泛、细致的分析，对不同的观点也进行了研究。他们力图使自己的信仰成为具有逻辑性的系统，例如：如果说真主是非物质的，亦非物质的组合，则真主必无手、脸、眼等，因为这些器官都是

① 见马坚译：《古兰经》，42：11。——译者

人体的一部分，而真主不是由各个部分组合而成的实体。否则，真主便是物质了。如果这一点能够成立，那我们的眼睛就不可能看到真主，因为眼睛只能看到物质，只能看到有方位的东西。真主的言语不用舌头，也没有声音，否则，真主便成为物质了。言语和声音同《古兰经》及其它东西一样，都是被造的。就这样，他们一步步推论，毫不畏惧地继续下去，直到得出结论为止。在开动思想器官的时候，他们总是勇敢的，他们大胆无畏地接受理性的指引；在文字转述面前，他们总是接受符合理性证明的东西，对不同的观点则进行分析。他们认为，理性可以裁决含混的经文和圣训，无论哪一段经文或圣训，只要不符合理性的判断，经不起分析和推敲，就可以认为它是不正确的。

关于真主的公正性，他们的观点也是如此，比如奖惩问题，他们认为，离开人的意志自由去谈奖惩是毫无意义的。人对他自己的行为负责，他能做某件事，也能不做某件事，如果他依照其意愿做了，或者依照其意愿没做，那对他给予奖励或惩罚才是公正合理的。但如果反过来，真主创造人，又逼迫人做事——让"服从者"行善事，让"忤逆者"作恶事，然后，分别给予奖励或惩罚，这就是不公正的。穆阿台及勒派的不足之处也许是他们过份以精神世界的尺度来衡量现实世界，即以真主来衡量人类，让真主服从现世的法则。比如，他们让真主遵守人类社会的公正法则，却没有想到"公正"一词的含义，即使在现世也是相对的，是随时间的变化而变化的，中世纪的公正到现代却成了不公正，更何况在真主的世界里呢？他们关于美与丑、好与更好等问题的观点也是如此。由此可见，对同一件事，眼光远大和目光短浅的人会作出不同的判断。眼光仅仅拘泥于一家一户的人和放眼整个民族、整个人类的人相比，免不了会作出某些错误的判断。我们眼光所向只是我们这个世界，

而全世界之主——真主的目光所向乃是整个宇宙，包括我们知道的和我们不知道的。我们又怎能迫使真主按照我们对“现世的公正”的理解行事呢？他们还说什么真主的德性就是真主本体或不是真主本体，他们的一切证据都是建立在以未知比已知上面，但两者之间并没有任何相似之处。他们还假定自在性、外在性、时空观念、因果关系等等是一切存在的必然规律。在笔者看来，这是绝对错误的。因为，它仅仅是人类社会的规律，稍微放宽一点说，它仅仅是我们这个世界的规律，而不能说它也是其它世界的规律。以为它是适用于人类和真主的规律而将我们的判断强加在真主头上，这样作虽然勇敢，却不为理智所接受，因为理智懂得分寸而不逾越。这不仅仅是穆阿台及勒派的缺陷，也是其后所有教义学家的缺陷。

为了回答各教派的驳难，穆阿台及勒派当时不得不这样作。他们肯定理性的权威，在反对派面前，极力夸大这种权威的作用。有些人不承认理性权威，鼓吹一切以经文为依据，说什么：“对于严密、清晰的经文，我们一律照办；对于含糊不清的经文，我们交给真主去说明。”除理性权威外，穆阿台及勒派还主张意志自由，在反对派面前，极力夸大其作用。有人否认人的意志自由，把人比作微风中飘荡的一根羽毛、波涛中飘泊的一块木板。笔者却认为，大力主张理性权威和意志自由，即便错了，也比千方百计地反对理性权威和意志自由要好。笔者还认为，如果穆阿台及勒派关于理性权威和意志自由的观点在穆斯林队伍中得到广泛传播，其影响能够延续到现在，则穆斯林在历史上的地位将不是今天这个样子，他们既无需依赖别人，更不用向外人卑躬屈膝。

穆阿台及勒派主张依据理性权威来判断好坏。他们认为，一件事情的好坏并不是真主硬性规定的，换句话说，并不是因为真主

的命令才使这件事成为好事，那件事成为坏事。而是恰恰相反，正因为某事是好事，真主才命令大家去做；正因为某事是坏事，真主才禁止大家去做。事情本身的性质决定了一件事是好事还是坏事，理性能够认识事情的本质，以区别好坏。无疑，这一原则使理智从拘泥于经文文字的僵化状态中解脱出来。对于没有经文作为依据的事情，立法者可以运用理智来区别好坏，决定合法和非法。在没有任何根据来判别好坏和事情的性质时，可以开展研究，而不必拘泥于类比的方法。这样作，可以说是用一种公正的尺度来进行比较和判断以决定取舍。一个穆阿台及勒派人，如果他是教法学家，这个原则使他能够更加自由自在地开展工作。该派观点在哈奈斐派中的传播也许正是促使后者使用"意见"的原因之一，其结果是哈奈斐派也主张用理性判断是非美丑，并且使用思辨方法，自由讨论宗教信条。《及时雨》一书的作者索法迪在书中写道："哈奈斐派占主导地位的思想来自穆阿台及勒派；沙斐仪派占主导地位的思想来自艾施阿里派；马立克派占主导地位的思想来自盖德里叶派；①；罕百里派占主导地位的思想来自哈什维派②。"

如果一个穆阿台及勒人是道德学家，他便不会只看到劝戒，而会以时间和环境等尺度来衡量德行与恶行，并对道德的标准作出创制，如同该派教法学家在教法上的创制一样。

他们主张人的理性权威和意志自由，主张理智和意志脱离命

① 盖德里叶派：阿拉伯文ḳadarīyah的音译，一称"反宿命论派"。伊斯兰教宿命论派对任何反对宿命论神学的人和派别的统称。通常指从7世纪末至8世纪初穆阿台及勒派形成前，持有理性主义观点的人，被视为穆阿台及勒派的先驱。该派认为人具有自由意志，是自己行为的创造者，应对自己的举动负完全责任。该派在巴士拉（今伊拉克境内）活动，主要有两个支派，一为温和派，主要代表为哈桑·巴士里。另一为激进派，主要代表有加兰·迪马施基。——译者

② 哈什维派：指反对对经文进行分析的圣训学家。——译者

运的控制。他们认为，人的头脑有思考的自由，不受命运的束缚；人的意志有变成行动的自由，不受他人意志的约束。这样便决定了人应当承担的责任，因为人有自由才能负责；人若失去自由，像小孩、疯子或者动物、无生物一样，就谈不上什么责任了。

他们扩大了思考范围。他们认为，真主和人类世界都执行公正的法则，真主既要求人类执行，他自己也身体力行。换句话说，他用这一法则来约束自己，所以，他不会亏待忠实的信徒，也不会奖励罪犯，因为他受到公正法则的约束。他也不会随心所欲地让某人进天堂，让某人下火狱，他迫使自己照公正法则办事。至高无上的真主不是专横的统治者，而是依法秉公行事的统治者。

他们既然推崇理性，在注释《古兰经》时便以理性证明为主，以引经据典的文字考据为辅。其注释都建立在真主超绝、意志自由、公正及真主只做最有益的事这些观点之上。以前，人们遇到文字上相互矛盾的经文，便满足于引证圣门弟子的言论；看到含混不清的文字，只好缄口不语，把责任推给真主。穆阿台及勒派则不同，他们往往用理性来分析那些含混的文字。推崇理性权威的主张使他们不承认那些与这一原则相左的圣训和史料，这是造成该派和圣训学家之间严重对立的原因之一。

也许有人指责他们，说他们鼓吹的理性权威已把宗教引到理性思考和逻辑证明上去了，这种作法即便正确，也只适用于哲学，而不适用于宗教。因为宗教要求的是活的感情，而不是逻辑推理。宗教不是数学、几何，后者需要的是运算，是思维，而前者需要的是鼓动信徒行动的感情和出自虔诚信念的热烈情绪。穆阿台及勒派的理论为后世教义学家所推崇，这是一种思辨能力很强但缺乏激情的理论，是一种极力推崇理性作用而贬低感情价值的理论。如果与苏非派比较就更清楚了。苏非派和穆阿台及勒派正好处于两

个极端，前者重感情，后者重逻辑。宗教中的理性原则总是使人处于一种消极多于积极的立场。穆阿台及勒派主张的五项原则中有四项是不要求行动的，只是表达了真主超绝并确定了真主对人类（包括信士和叛教者在内）的态度，只有第五条原则，即“劝善戒恶”的原则要求积极的行动，但它所要求的也不是作为信士的行动，而是某种管理他人行为的工作。

说到这里，我们可以对他们劝善戒恶的作法提出批评。为实践其主张，他们不惜使用武力。他们确实这样做了，如他们曾扬言要杀死某些所谓的“伪信者”。这种主张极其危险，它会造成国中之国的状况，威胁着大家的自由；它可使任何个人成为执法者，使他能手持宝剑去对付持不同观点和信仰的人。如果只是让最早提出这一主张的人去管理和监督政府，倒也罢了。他们可以在政府执行正确方针时，大力支持政府；在发现有人干坏事时，可鼓动政府给予公正的制裁；在政府办事不公时，提出抗议，甚至起兵反抗。但在肯定政府的合法性的同时，又让每一个人自立为政府，让他以武力去劝善戒恶，这就只能导致混乱和动荡不安。

有些穆阿台及勒派人意识到了这种危险，便确定了一种公正的原则来处理以武力劝善戒恶的事情。这一原则规定只有在俱备以下两项条件的情况下才可起兵反抗暴虐的统治者：一、具有起兵和消除暴虐的足够的力量；二、有一位公正的伊玛木参加。这一原则还规定只有在公正的伊玛木或他委派的人主持下才能执行剁手、处死等刑罚。

此外，他们所说的劝善戒恶，并没有将大家一致认同的事情，如偷窃、杀人、卖淫等，和大家意见不同的事情，如信仰“真主唯一”（包括其本体和德性）和“古兰经被造”及主张公正等区别开来。他们本应区分这两种不同的情况，并且明确规定：属于第二类问题

的，其劝善戒恶的手段仅限于辩论和善意的规劝。但该派得势时却反其道而行之，把有分歧的信仰问题摆到首位，伙同政府用武力强行推广自己的主张，而将第一类问题放到了第二位。这种作法是有悖常理的。有分歧的信仰问题是伊斯兰教内部的问题，即使自己是对的，别人是错的，也应听其自然发展。而穆阿台及勒派出于对形势的错误估计和对劝善戒恶原则的曲解，却把"古兰经乃被造之作"放在一切事情之上，把整个国家变成了一个大法庭，搞得国无宁日。这是多么荒谬绝伦啊！这种作法果然带来了恶劣的后果。当对立面执政时，他们也如法炮制，根据对劝善戒恶原则的曲解，对穆阿台及勒派大肆迫害，有的被放逐，有的著作被没收。

无论如何，我们不能否认穆阿台及勒派在提高理性地位和思想水平方面对伊斯兰世界所作的贡献，正是他们这些先驱者为后人（包括精诚兄弟会①和伊斯兰哲学家肯迪、法拉比、伊本·西那等人）开辟了道路；正是他们率先进行宗教哲理化的工作，并在宗教研究中确立了理性的权威。

*　　*　　*

穆阿台及勒派还就伊玛木问题和伊斯兰史上一系列重大事件发表过许多政治见解，但在这些问题上，该派内部远不如象对待五项原则那样观点一致。他们的各种观点都带有思想自由的色彩和对问题进行剖析、评判的痕迹，比如，在对待圣门弟子的态度上，他们就和其它教派的人大不相同。其它教派的人把圣门弟子放在不能批评的地位上，他们却不然，认为圣门弟子和普通穆斯林一样，做过错事，也做过好事，对的应该表扬，错的应该批评。他们说："圣门弟子应该比我们现代人更加了解自己的地位，我们却看到他们

① 精诚兄弟会：诞生于阿拔斯时代中期的一个政治性宗教团体，以巴士拉（今伊拉克境内）为活动中心，在哲学观点上主张伊斯兰思想和希腊哲学思想的结合。——译者

之间互相攻击，骂声不绝；如果他们确实处于不能批评和攻击的地位，这种情况就不会发生了。请看，脱尔哈、祖白尔和阿绮涉一伙怎样抓住阿里不放！穆阿威雅和阿慕尔·本·阿绥又怎样毫不留情地用武力对付阿里！据说欧默尔曾大肆攻击艾布·胡赖勒传述的圣训，咒骂哈立德·本·瓦立德，断言其信仰不虔诚，他还指责阿慕尔·本·阿绥和穆阿威雅叛教并侵吞战利品。在直传弟子中，很少有人能躲过他的责骂和攻击。历史上这类例子数不胜数。”他们说：“直传弟子之后，再传弟子如法炮制，对同辈中有过失者肆意攻击，而平民百姓却将他们看作圣人。直传弟子也是一些普通人，人们身上的长处、短处，他们身上也有。他们干了坏事，我们应该加以谴责；做了好事，我们应该给以表扬。和其他人相比，他们的功绩只是亲眼见到过使者本人，并和使者生活在同一个时代而已。正因为他们亲眼看到过先知和奇迹，他们如果犯错误，其性质更为严重，相比之下，我们的错误性质轻一些，而且可以宽恕。”①

和大多数伊斯兰教派一样，该派多数人认为穆斯林必须有伊玛木“来执行规章制度，约束教徒，维护自身的权利，保卫大家的财产，动员军队，分配战利品和施舍物，公正对待受虐待者，向暴虐者要求公正，向各地委派法官和总督，向各地派遣颂经人和传教师。”艾布·伯克尔·艾索姆、希沙姆·福瓦退和部分哈瓦立及派的人持不同看法，他们认为：“从教法方面说，伊玛木并不是非有不可。如果整个民族都拒绝承认他，他便应遭谴责。要不要伊玛木，取决于人们之间的相互关系。如果大家都公正、忠实、虔诚、尽责，而且互相合作和帮助，则伊玛木可以不要。”②

对于伊玛木必出自古莱氏族，穆阿台及勒派内部意见不同，有

① 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷4，第454页。

② 沙赫力斯坦：《勇进集》，第481页。

人赞成，有人反对。反对者说："'伊玛木出自古莱氏'的圣训不是永远有效的。如果永远有效，辅士不会邀请迁士参加推选哈里发的会议。欧默尔认为释奴亦可当伊玛木，他说过这样的话：'如果侯宰法的释奴萨里姆还活着，我一定让他担任官职。'穆阿台及勒派的隋拉尔夸张地说：'如果一个古莱氏族人和一个其它族的人条件相当，后者应享受优先权。释奴比血统纯正的人应当优先。'①话中的意思是：如果哈里发大逆不道，则没有宗族主义保护的哈里发更容易被废黜。"

穆阿台及勒派曾遇到过一个难题：艾布·伯克尔、欧默尔和阿里的登基是否合法？他们中谁更好一些？伊本·艾比·哈底德的话代表了该派的意见，他说："本派领袖们——无论年长，年幼，也无论是巴士拉人还是巴格达人——一致认为：推举艾布·伯克尔为哈里发是正确的合法的，这一推举不是根据条文，而是经过协商……至于四位哈里发中何人更好，则有不同见解。巴士拉派的元老们，如阿慕尔·本·欧拜德、奈扎姆、查希兹、素玛迈·本·艾施莱斯等人认为艾布·伯克尔比阿里更好，四位哈里发按贡献大小排列的次序和他们担任哈里发的次序是一样的。巴格达派的比什尔·本·穆阿太密尔、伊本·苏百赫、加法尔·本·穆白希尔等人则认为阿里优于艾布·伯克尔。该派许多领袖，如瓦绥勒·本·伊脱邑、艾布·侯载勒·阿拉夫等人在艾布、伯克尔、欧默尔和阿里之间保持中立，但都认定阿里优于奥斯曼。"②

呼吁穆阿台及勒派一致承认艾布·伯克尔哈里发地位的人包括那些认为阿里优于艾布·伯克尔的人，因为他们认为，阿里心甘情愿地向艾布·伯克尔宣誓效忠，这样作无疑是对的。他们总不

---

① 巴格达迪：《宗教原理》。

② 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷1，第3页。

能比阿里还阿里吧。

谈到奥斯曼及刺杀他的凶手，穆阿台及勒派的许多人就莫衷一是了，就连瓦绥勒·本·伊脱邑也不知如何判断。在伊斯兰教中享有崇高地位的奥斯曼是最早皈依伊斯兰教的人之一，曾两度参加伊斯兰教的大迁徙，并为圣战捐助了大量钱财。他虽然没有参加白德尔战役，却被使者补在参加者名单中。他南征北战，功勋卓著，行为举止都在正道，而且他从未杀人流血，但他在位的最后六年出了一些问题，因而对他产生了截然不同的评价。瓦绥勒只好让真主去裁决了。

该派的赫雅退说过，瓦绥勒·本·伊脱邑在奥斯曼及背叛他、谋杀他的人之间莫衷一是，认为任何一方都难以脱嫌。“对于模糊不清的问题不急于下结论，这是虔诚的学者们遵循的工作方法。奥斯曼执政的最后六年问题不少，判断其功过是非十分困难，只好交给真主去裁决。”① 艾布·侯载勒·阿拉夫也说过类似的话：“我不知道奥斯曼的死是冤枉，还是罪有应得。”②

穆阿台及勒派和其他人一样，谴责奥斯曼，说什么：“他让倭马亚人骑在众人的脖子上，给他们官作，赠他们封地。奥斯曼当政时，攻占了阿尔明尼亚，他把战利品的五分之一全部赠给麦尔旺，麦地那城周围的牧场也只许倭马亚人放牧，其他穆斯林的牲畜一概不许入内。他在同一天，就赐给艾布·苏福扬·本·哈尔布国库的钱币二十万，赐给麦尔旺·本·哈克姆十万。”③

以上就是瓦绥勒指出的在奥斯曼执政的最后六年发生的事情。对奥斯曼的所作所为，穆阿台及勒派有着广泛、详尽的分析，

---

① 赫雅退：《胜利集》，第97页。

② 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，卷2，第455页。

③ 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷1，第66页。

有些人不遗余力地为他开脱，有些人又千方百计地归罪于他。伊本·艾比·哈底德在其大部头著作中专门就此写了整整三十页，读者如有兴趣，可以找来读一读。① 其中最精彩之处带有该派思想自由和理性权威的色彩。

对于阿里及其对手——脱尔哈、祖白尔和阿绮涉之间的"骆驼之战"，瓦绥勒和阿慕尔·本·欧拜德的态度也是保持中立。"在他俩看来，两方面都是无辜的。他们都是虔诚的信徒，跟随先知建功立业，参加过迁徙和圣战，互相之间却兵戎相见。"瓦绥勒和阿慕尔说："我们只知道两派并非都有道理，很可能是一派有理，一派无理，只是不知谁有理，谁无理，只好把它交给真主，让真主根据各方战斗之前的状况进行裁决。如果两派碰在一起，我们便对他们说：'我们知道你们中的一派是有罪的，却不知是哪一派。'"② 穆阿台及勒派的加法尔·本·穆白希尔、加法尔·本·哈尔布和伊斯卡非则认为有理的一方是阿里，脱尔哈、祖白尔和阿绮涉已对自己的叛逆行径表示忏悔，以后更成为阿里的朋友。③ 对于阿里和穆阿威雅之间的战争，他们都支持前者，不支持后者。该派领袖巴里黑曾指责阿慕尔和穆阿威雅叛教，其根据是：当阿慕尔要求穆阿威雅派他去治理埃及时，穆阿威雅说："我不愿意阿拉伯人说你要求去埃及是为了享受荣华富贵。"阿慕尔说："那就算了。"巴里黑夸大了这句话的含义，他说："阿慕尔的意思是让这些毫无根据的流言蜚语见鬼去吧！对来世的信仰是不能用现世的荣华富贵来交换的。"这样解释显然超出了阿慕尔的原意。巴里黑又说："穆阿威雅跟阿慕尔一样也是叛教者和伪信者。"④ 查希兹说："阿慕尔始终没有忘记埃

① 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷1，第220页。

② 赫雅退：《胜利集》，第97、98页。

③ 赫雅退：《胜利集》。

④ 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷1，第137页。

及。是他在欧默尔任哈里发时，于伊斯兰教历19年征服埃及的。埃及的宏伟壮观深印在他的心中，但其财富并没有多到可以使阿慕尔抛弃其宗教信仰的地步。”① 如果穆阿威雅没有道理，其登基就是错误的，其继承人继位更是错误的。但他们还是认为，倭马亚王朝哈里发穆阿威雅和叶基德时代的圣门弟子是可以原谅的，他们无法推翻倭马亚王朝，只好在其暴虐统治下，苟延残喘。《古兰经》经文写道：“真主只依各人的能力而加以责成。”②

由此可见，穆阿台及勒派把倭马亚王朝哈里发都视为篡位者，而把该派在实行劝善戒恶原则时提出的“没有成功把握不可轻举妄动”的主张套用在倭马亚时代的圣门弟子和再传弟子身上。哈瓦立及派却不同，他们把造反视为个人的责任，不顾后果地蛮干一气，所以，该派的历史是一部不断造反的历史。

也许正因为如此，在穆阿台及勒派得势时，哈里发买蒙曾在该派学者素玛迈·本·艾施莱斯怂恿下登台讲演，公开咒骂穆阿威雅。③

穆阿台及勒派对艾布·穆萨·艾施阿里本人及其在仲裁中的立场十分不满。伊本·艾比·哈底德写道：“穆阿台及勒派认为，艾布·穆萨是犯大罪者，其下场与犯大罪而致死的人一样。”④

尽管穆阿台及勒派没有像哈瓦立及派那样到处造反，但对倭马亚王朝却始终抱敌对态度。该派领袖及前辈就是这样做的。前面谈到过，当有人就各处暴发的动乱向哈桑·巴士里请教应持什么态度时，哈桑答道：“别和任何一派站在一起。”又问：“也不和穆民

① 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷1，第137页。

② 见马坚译：《古兰经》，2：286。——译者

③ 脱夫尔：《巴格达史》。

④ 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道注释》，卷3，第388页。

的领袖站在一起吗?”答:“是的。”在穆阿台及勒派产生之前，鼓吹人的意志自由的人被称作盖德里叶派，该派是倭马亚王朝的敌人。持盖德里叶派观点的先驱者之一——迈阿拜德·吉赫尼和伊本·艾施阿斯一起造倭马亚王朝的反，被伊拉克总督哈查吉所杀。因为该派先驱者之一的加兰·迪马施基被哈里发希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克所杀。杰赫姆·本·绥福旺虽是宿命论者，但却否认真主的属性，主张“《古兰经》乃被造之作”，因而被视为穆阿台及勒派的元老之一，他和哈利斯·本·赛利吉一起反抗倭马亚人，也被杀死。

穆阿台及勒派从这些先驱者手中继承了对倭马亚人的仇恨。倭马亚人对意志自由这种思想的仇恨不仅表现在宗教方面，也表现在政治方面。宿命论是为其政治服务的，宿命的意思是：真主操纵一切事情，倭马亚人对众人的统治也是由真主决定的。倭马亚王朝的建立是天命，人必须服从天命。以杰赫姆为例，虽然他也是宿命论者，但他趁乱造反，发表了一些触犯众怒的主张，统治者便利用众怒，将他杀死。

当瓦立德·本·叶基德·本·阿卜杜勒·迈立克①沉湎于寻欢作乐，变得放荡不羁时，穆阿台及勒派拼命反对他，终于将他杀死，并以叶基德·本·瓦立德②取而代之。买斯欧迪说：“瓦立德荒淫无道，对众人大肆迫害，大马士革的叶基德·本·瓦立德便和穆阿台及勒人以及大马士革近郊的达拉亚人、密扎人一道起来造他的反。”③

---

① 瓦立德·本·叶基德(公元707至744年)：倭马亚王朝第十一任哈里发。——译者

② 叶基德·本·瓦立德(公元705至744年)：倭马亚王朝第十二任哈里发。——译者

③ 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第152页。

穆阿台及勒派之所以支持叶基德，是因为他是一个虔诚的教徒，并信仰该派的原则。买斯欧迪说："叶基德赞成穆阿台及勒派的观点。"① 正是这种宗派主义情绪使得穆阿台及勒派在叶基德和欧默尔·本·阿卜杜勒·阿齐兹② 之间选择了前者。买斯欧迪说："在宗教方面，穆阿台及勒派倾向叶基德，疏远欧默尔。"③ 伊本·阿卜杜勒·哈基姆说："我听沙斐仪说过：叶基德上台后，号召甚至强迫人们信仰盖德里叶主义，重用加兰·迪马施基的朋友。"④ 瓦立德被杀后，叶基德上了台。他上台后说过这样的话："我从来就不是一个狂妄自大、贪婪成性、追求世俗享受的人。我律己甚严，当正道的路标被践踏，信徒们的光芒被熄灭，亵渎神圣、制造异端的暴君出现时，我挺身而出保卫真主，并以《古兰经》和先知的逊奈为号召。看到这一切，我真感痛心，我真担心由于你们罪恶累累、心灵残酷，迫害将不断降临到你们头上。"

他们支持叶基德，正是为了实践自己关于劝善戒恶的原则，即必须跟从公正的伊玛木在有把握时发动起义，他们正是这样作的，他们果然胜利了。

在阿拔斯时代，该派领袖阿慕尔·本·欧拜德不但不接近阿拔斯人，反而千方百计地疏远他们。阿慕尔本人曾不断地批评哈里发曼苏尔，历数他的罪行。曼苏尔对他说："我已经说过：'我的印章在你手里，此外，我还能做什么呢？'你和你的朋友们都来吧！"阿慕尔说："你只要让我们走，我们就谢谢你啦！你有千桩罪行，只

---

① 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第150页。

② 欧默尔·本·阿卜杜·阿齐兹（公元681—720年）：倭马亚王朝第八任哈里发。以信仰虔诚、严守逊奈著称。——译者

③ 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第152页。

④ 苏郁退：《历代哈里发史》，第98页。

要你自己说出一件来，我们就知道你是真诚的。"①

巴格达迪说："曼苏尔对阿慕尔·本·欧拜德说：'我听说穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·哈桑给你写了一封信。阿慕尔说：'我收到一封信，好像是他的。'曼苏尔又问：'那你是怎么答复的?'答：'你来的那天我已经发表了我对使用武力的观点，我不赞成他的意见。'曼苏尔说：'很好！但为了使我放心，你能起誓吗?'阿慕尔说：'如果我因怕你生气而撒谎，那么，为了同一目的，不是也可以起誓吗?'曼苏尔说：'真主呵！你是诚实、坦白的。'"②

这则故事很有意义。穆罕默德·本·阿卜杜拉是十叶派的领袖，他和他兄弟伊卜拉欣一起反对曼苏尔。故事说明穆罕默德想求助于阿慕尔和穆阿台及勒派，一起对付曼苏尔，穆阿台及勒派出兵响应。当阿慕尔回答曼苏尔的问题时，既没有表示愿意跟曼苏尔站在一起，也没有为自己跟穆罕默德站在一起进行辩解，只是说他不主张使用武力。由此可见，阿慕尔主张劝善戒恶不能动用刀兵。他历数曼苏尔的暴行，开导他，责备他，却不主张诉诸武力。曼苏尔对他的回答虽然表示满意，但对他内心倾向穆罕默德是有数的，但只要他不使用武力，就不和他计较。由此可见，使用武力劝善戒恶是某些穆阿台及勒派信徒的主张，并不是阿慕尔的思想。

由以上事实我们可以推断，阿慕尔在穆罕默德和曼苏尔之间更倾向于前者。

杰赫谢亚里说："曼苏尔求助于阿慕尔，后者表示拒绝，拔腿就走。曼苏尔的大臣艾布·阿尤布遇见阿慕尔，说：'艾布·奥斯曼(阿慕尔的别号)！我猜你给了这个人(指曼苏尔)一点颜色看。'阿慕尔答道：'是呵！我对他说：如果你能干点好事，就干吧。一个民

① 伊本·古太白：《史事泉源》，卷2，第337页。

② 同上，卷12，第169页。

族由你当家也够倒霉的了。'"①

看来，哈里发哈伦·拉希德是讨厌穆阿台及勒派的。杰赫谢亚里说："作家、诗人阿塔比信仰穆阿台及勒派的思想。此事传到拉希德耳朵里，拉希德下令处置他，他便逃到也门去了，在那里住了很长时间。直到伯尔麦克家族的叶海亚·本·哈立德为他想了很多办法，才将他招回。"②

穆尔台迪说："拉希德禁止辩论宗教问题，还监禁了一些教义学家。"

由于哈里发买蒙、穆阿台绥姆和瓦绥格相信穆阿台及勒派的观点，该派的地位得到改善，并开始参予国事。哈里发中以买蒙为最，无论在观点上，还是在行动上，都成了一个地地道道的穆阿台及勒派门徒。买斯欧迪说："瓦绥格仿效其父穆阿台绥姆和叔叔买蒙的榜样，信仰主张公正原则的穆阿台及勒派。"③哈里发穆台瓦基勒上台后，和该派反目为仇。

*　　*　　*

由于推崇理性权威，穆阿台及勒派在确立并坚信其五项原则之后，对违反这些原则的经文，想方设法加以解释，而对违反这些原则的圣训，则断然予以否定。在这方面，他们是十分勇敢和直率的。对圣训，他们多持怀疑态度，有时根本就不承认，因为他们是用理性来衡量圣训，而不是用圣训来衡量理性。让我们举几个例子：

阿慕尔·本·欧拜德说过："除执法机关外，任何人不可宽赦小偷。"意思是：除执法机关外，任何人，包括被偷的人都没有权力赦免小偷。由此可知，他认为小偷不仅对被偷的人犯了罪，而且对

① 杰赫谢亚里：《大臣传记》，第 128 页。
② 同上，第 290 页。
③ 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第 278 页。

全民族犯了罪，因此，只有对全民族负责的执法机关才有权处置他们。伯克尔·本·哈姆丹向阿慕尔转述绥福万·本·倭马亚传述的圣训说："一天，绥福万在清真寺里枕着衣服睡着了，一个小偷正要下手偷他的衣服，被他一把抓住了，便把小偷带到使者跟前请求发落，使者命令将小偷的手剁掉，绥福万忙说：'使者，我不希望这样处置。把他放了算啦！权作给他的施舍吧！'使者说：'那你为什么不在来我这里之前赦免他呢？'言下之意是：绥福万在把小偷带来之前，是有权赦免他的。这里引证的话和阿慕尔的话是不同的。阿慕尔对伯克尔说过："你能用'万物非主，唯有真主'起誓，先知说过此话吗？" 伯克尔反问道："你能用'万物非主，唯有真主'起誓，先知没有说过此话吗？"阿慕尔起了誓。①

对于所谓"黑石原是白的，是异教徒把它变黑了"的说法。查希兹揶揄地说："穆斯林入教时，应该把它再变成白的。"②

他们不承认下面这段圣训："先知说过：'末日，你们将看到真主，就像你们在满月时看到月亮一样，你们不会因见到真主而遭到亏枉。'"他们之所以不承认这段圣训，是因为它违反了以下经文："众目不能见他，他却能见众目。"③

他们还否认下面这段圣训："不要追逐风，它是真主的气息。"他们说："照这样说，风就成了非被造之物，因为真主的一切都是自有的。"

穆阿台及勒派奈扎姆等人谴责某些直传弟子传述错误的史料，甚至指责他们撒谎。奈扎姆说："伊本·买斯欧迪声称，他看到月亮裂开了，这完全是当众撒谎，因为真主不会为他个人或他的伙

① 赫推布·巴格达迪：《巴格达志》，卷 12，第 187 页。

② 伊本·古太白：《圣训注释》，第 72 页。

③ 见马坚译：《古兰经》，6．103。——译者

伴而使月亮裂开。真主如果想使月亮裂开，一定是为了使这件事成为昭示众人的迹象和传教师的证据，成为提醒众人的警告和证据。既然如此，为什么世上的人都不知此事？为什么历史没有记载？诗人没有吟诵？为什么没有一个异教徒因受到感悟而皈依伊斯兰教？也没有一个穆斯林以此向异教徒论证？"[①] 奈扎姆是在有人向他传述伊本·买斯欧迪的"我在月亮裂开的缝隙中看到了希拉[②]"这句话时说这番话的。奈扎姆认为《古兰经》提到月亮裂开是在末日。由此可见，奈扎姆在用逻辑推理剖析伊本·买斯欧迪的言论时表现得多么勇敢无畏。

对于伊本·买斯欧迪看到茨冈人的说法，奈扎姆也用同样的方法加以分析。他说："就像你在魔鬼之夜看到与魔鬼相似的人一样。"穆阿台及勒派根据以下经文否认人类能够看到精灵："阿丹的子孙啊！绝不要让恶魔考验你们。犹如他把你们的始祖父母的衣服脱下，而揭示他俩自己的阴部，然后把他俩诱出乐园。他和他的部下，的确能看见你们；而你们却不能看见他们。"[③] 才迈赫谢利说："这段经文清楚地说明魔鬼是看不见的，也不会出现在人类面前，他们自己也无力使自己出现，声称看见他们的人是愚蠢的，是在骗人。"

查希兹在《动物志》中关于魔鬼及其不可见性写了一段很有趣的文字："在这方面有许多传说，一些品质不佳的学者宣扬见到魔鬼是可能和可信的，胡说什么女妖跟人生了儿子等等。语言学家艾布·宰德说，有一个女妖住在台米姆族的地方。一天，她从自己

---

① 伊本·古太白：《圣训注释》，第25页。

② 希拉，山名，位于麦加城东北，山中有洞，穆罕默德传教前，曾在此洞中静修。——译者

③ 见马坚译：《古兰经》，7：27。——译者

领土的缝隙中看到闪电，心怦然而动，便飞向台米姆族人的住地，和台米姆族人结合生下了儿子。他在诗中还写过魔鬼敲门的故事。我谴责的不是故事本身，而是相信这种荒唐故事并肯定其意义的人。"① 查希兹还分析了讲述曾看见魔鬼的圣训，讽刺了那些相信鬼怪故事的人。②

台努黑说："穆阿台及勒派的妇女、儿童从来不怕魔鬼和精灵，他们从来没有从父辈那里听到过魔鬼的事情，他们听到的都是人看不见魔鬼的说法。"台努黑说："我听不少朋友说，穆阿台及勒派的福气之一是他们的孩子都不怕精灵。"③

台努黑还说过这样一件事："一个老太婆是穆阿台及勒派的忠实信徒。一天，她独自一人呆在屋里，一个小偷悄悄地走进来，老太婆察觉到一点动静，就问：'谁？'小偷答道：'我是真主的使者，他派我来开导你那堕落的儿子，让他不要继续犯罪。'老太婆说：'天使哲布勒伊来呀！我用真主的名义请求你宽恕他，因为他是我的独子。'说完，她撇下小偷，带着一种轻蔑的神情关上门，把门栓扣上，然后用锁锁上。小偷说：'把门打开，让我出去。'老太婆说：'哲布勒伊来呀！我怕门打开后，一看到你的光芒眼睛就会瞎了。'小偷说：'那我把光芒熄灭好啦。'老太婆说：'哲布勒伊来呀！你是真主的使者，你不用从屋顶出去，你可以用翅膀破墙而出。'说完，老太婆不再答腔，随他怎么呼天喊地，也不理采。后来，她儿子回来了，又把警察叫来，这才打开门，把小偷抓住。"④

还有一个故事，说的是一个小偷溜进穆阿台及勒派信徒的住宅，主人发现后，便紧追不舍。小偷躲到井里，主人便举起一块大

① 查希兹：《动物志》卷1，第85页。
② 同上，卷1，第145页。
③ 台努黑：《史集》，卷1，第274页。
④ 同上，第272页。

石头，准备砸下去，小偷害怕了，赶忙说："夜晚是我们的，白昼是你们的。"以向房主暗示自己是精灵。主人闻言奚落了他一顿，接着把石头扔下去，砸得小偷头破血流。

还是回到正题上来吧。前面说过，穆阿台及勒派对圣门弟子的批评没有什么限制，有时，还批评他们自相矛盾。艾布·伯克尔在解释一段经文时说："如果我对《古兰经》经文发表个人意见，那会天地不容的。"在回答关于教义学的问题时，他说："我发表我个人的意见。如果说得对，则归于真主；如果错了，则归于我本人。"奈扎姆批评道："后一句话与前一句话是相互矛盾的。"

奈扎姆还批评过侯宰法·本·亚玛尼。后者曾以真主的名义起誓，保证奥斯曼没有说过某些话，而别人却说听奥斯曼说过。侯宰法知道以后说："我将将功补过，以免失掉全部信仰。"这类例子比比皆是，不胜枚举。为了答复奈扎姆并协调字义上互相矛盾的圣训，伊本·古太白将这类例子都收录在《圣训注释》一书中。

总之，这些例子都说明穆阿台及勒派信仰理性权威，并以理性为判断一切事物的标准。东方学家们称他们为"理性主义者"就毫不奇怪了。他们利用当时学术、翻译和哲学研究的成就来研究宗教，来批驳保守派和极端派。人们对此已有充分认识，并作过有趣的说明，比如，有人说："掷骰是艾施阿里式的游戏，下棋是穆阿台及勒式的游戏。"因为掷骰靠的是运气，而下棋靠的是勤奋和思考。①

穆阿台及勒派的历史及其著名人物

穆阿台及勒派历史上最重要的一个时期是伊斯兰教历 100 年至 255 年。该派正是在这段时期内形成、发展并达到鼎盛阶段的。

① 此处略去描写掷骰及下棋的诗数行未译。本册书中若干"有诗为证"一类的诗句与正文关系不大，多略去未译，书中不再一一注明。——译者

我们在前面说过，穆阿台及勒派形成于倭马亚时代，他们憎恨倭马亚人，倭马亚人也憎恨他们。希沙姆·本·阿布杜勒·麦立克也讨厌这伙人，并惩诫了一些盖德里叶派人。我们还说过，他们对任何一个倭马亚人都表示不满，但叶基德·本·瓦立德却是个例外，因为他相信他们的主张。

该派领袖阿慕尔·本·欧拜德在阿拔斯王朝前期曾与哈里发曼苏尔休战，不反对他，但也不支持他。

在阿拔斯王朝刚建立时，他们的宣传活动活跃起来，派人到边远地区传播他们的主张。穆阿台及勒派的诗人绥福万对此有过真切的描述，他的诗被认为是记载穆阿台及勒派活动的最重要的文献之一。

从他的诗中，我们知道穆阿台及勒派的传教师曾经到过中国内地及马格里布的最远处。这些传教师对该派主张坚信不疑，这种精神使他们能够克服种种困难，作到：严寒酷暑不能阻挡，艰难险阻无所畏惧。在每一个地方，他们都成为顶梁柱，在信仰上如同山岳一般不可移易，而远见卓识更使他们成为人们在需要伊斯兰教作出判断时求教的对象。绥福万的诗还把他们描绘成能言善辩的人。他们提出问题，用心求证，开动脑筋研究和思考，从各个角度反复推敲、探讨。他们的辩才连赛哈班①都甘拜下风。他们还向持各种信仰的人提出挑战，迫使他们接受穆阿台及勒派的观点，呼吁他们走上正道。他们和哈瓦立及派、拉费兹派、麦尔吉阿派辩论，消除怀疑派的疑惑。此外，他们还具有良好的道德风范，一个个仪表堂堂，庄重文静，好象头上停着一只小鸟怕它飞走似的。他们不怕朝觐途中的艰辛。他们还是虔诚的信徒，不倦地祈祷和诵

① 赛哈班，阿拉伯著名演说家，卒于公元674年。——译者

经。他们言而有信，说一不二。就连他们的服装和外表也都有特殊的标记，——他们使用一种特殊的缠头巾，穿短衫，不留须，处处与众不同。

以上这些给我们提供了一幅清晰的图象，说明穆阿台及勒派在各地分布很广，并描述了他们的活动，他们活跃的传教生活，以及在思维和道德方面独具的特色。

穆尔台迪说过，瓦绥勒·本·伊脱邑派遣他的信徒阿布杜拉·本·哈里斯到马格里布传教，响应者甚众。他还派哈弗斯·本·萨里姆去呼罗珊，此人到了台尔姆兹地区，与杰赫姆·本·绥福旺辩论，终于使其折服。瓦绥勒还派卡西姆去也门，派阿尤布去阿尔及利亚，派哈桑·本·扎克旺去库法，派奥斯曼·托维勒去阿尔明尼亚。

由此可知，瓦绥勒使许多人聚集在他的周围，并派他们到各地去向人们传布穆阿台及勒派的观点。他成功地建立了组织，制订了计划。

雅古特在《地理辞书》的“塔赫尔塔”（在马格里布境内，靠近台尔穆桑的一座城市）一章中写到：“瓦绥勒门人的聚集点离塔赫尔塔很近，约有三万人居住在贝都因人式的房舍里。”

绥福迪说，读过阿布杜勒·贾巴尔法官著的《穆阿台及勒派门人传》一书的人，就能搞清楚他们的人数和能量了。各个阶层都有很多人信奉穆阿台及勒派的观点，从哈里发买蒙、穆阿台绥姆、瓦绥格直到平民家的老妪皆如此。这点我们在谈到台努黑的观点时提到过。查希兹说过：“我曾就麝香问及穆阿台及勒派信徒中的香料贩子，他们说：麝不象老鼠，倒更象小羚羊。然后，他们又向我介绍制造麝香的材料及方法。”①

① 查希兹：《动物志》，卷5，第53页。

《诗歌集》中写道："阿布杜·索姆德是阿拔斯时期的杰出诗人，他在巴士拉出生，长大，好作讽刺诗，他语言尖刻，善于雄辩。他的兄弟艾哈迈德也是一个诗人，他心地纯洁，豪侠刚毅，虔信宗教，很早就信奉穆阿台及勒派教义，在家乡名声显赫，享有阿布杜·索姆德望尘莫及的权势。"①

穆阿台及勒派门人之间有着密切的联系，他们相互同情和合作，其关系之和睦有口皆碑。艾布·穆罕默德·阿拉维在给艾布·伯克尔·哈瓦里米的信中写到："他对艾布·伯克尔的信任就像阿拉维派对十叶派、穆阿台及勒派对本派人的信任一样。"②

在哈里发买蒙、穆阿台绥姆及瓦绥格时期，穆阿台及勒派的人数大增，达到了鼎盛时期，整个国家都在他们手里。

这是就数量和能量而言。在这些国家里，他们凭借自己管理国家的权力，行使着劝善戒恶的大权。我们曾谈到过瓦绥勒和阿慕尔·本·欧拜德对白沙尔的态度和作法。《诗歌集》的"伊本·穆纳齐尔传"写到：此人先是自命清高，后改变作风，开始诋毁别人，进而厚颜无耻，放荡不羁，肆意败坏巴士拉人的声誉。他喜爱阿布杜勒·麦吉德，从而引起穆阿台及勒派的不满。他心感畏惧，便求救于里亚哈人。后被从巴士拉流放到希贾兹，并死于该地。③

穆阿台及勒派经常开动脑筋，进行研究，并把人们的注意力吸引到以前从未提出过的问题上去。如前所述，他们提出了许多有关神学、自然科学和政治方面的问题。

《胜利集》一书的作者说："他们是出类拔萃的思想家，只有他

---

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷 12，第 57 页。
② 花拉子密：《书信集》，第 61 页。
③ 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷 17，第 10 页。

们有发言权。”① 他们还组织辩论会，互相辩论，也同其它教派和信仰其它宗教的人辩论。《胜利集》一书的作者谈到过穆阿台及勒派的艾布·侯载勒和麦加城里十叶派的希沙姆·本·哈克姆之间的辩论，记述了前者将后者驳得哑口无言的情形。② 他说：“除穆阿台及勒派的伊卜拉欣·奈扎姆、艾布·侯载勒、穆阿麦尔、艾斯瓦里等人外，天下还有谁能够驳倒无神论者呢？还有谁更清楚‘真主唯一’的正确，并能提出明确的论据来证明呢？还有谁能著书立说，反驳那些无神论者、多神论者等形形色色的异教徒呢？！”③ 他还说：“伊卜拉欣·奈扎姆等人在世人沉湎于尘世的浮华享乐时，信守并努力传布一神的观念，竭力维护这一观念，并著书立说反驳异教徒的诘难。”④ 在哈里发买蒙当政时，及在买蒙以后进行的关于“《古兰经》被造”的辩论，说明了该派对待研究和辩论的认真态度。

过人的智慧和卓越的辩才使他们在辩论中无往而不胜。查希兹说：“穆阿台及勒派的比什尔·本·穆阿太密尔在一封有价值的信中确立了用阿拉伯语讲演的原则。”此信我们将在后面谈到。⑤

查希兹引用比什尔的话说：“以穆阿台及勒派为首的大教义学家和思想家比大多数演说家更高明，比许多雄辩家更善辩。他们为准确地表达意思而精心选择词汇，又为这些词语派生出许多名词，他们还为阿拉伯语中没有称谓的物品命名，从而成为后人效法的榜样。”⑥

同时，以穆阿台及勒派为主的教义学家们还制定了阿拉伯语

---

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷 17，第 72 页。
② 同上，第 142 页。
③ 同上，第 17 页。
④ 同上，第 41 页。
⑤ 查希兹：《说明与解释》，卷 1，第 105 页。
⑥ 同上，第 106 页。

的"研究学和辩论术"的原则。拉格布·伊斯法罕说过："两位教义学家碰到一起，其中一位说：'你愿意跟我辩论吗？'另一位说：'需有几个条件：不许生气，不许大惊小怪，不许找碴儿，不许下断语；我和你谈话时不许左顾右盼，不许以言为据，不许以你们教派的观点解释《古兰经》经文，除非也准许我这样做；在辩论中，必须友好相待，以增进了解，你、我进行辩论的目的是为了真理和正道"。①

教义学、修辞学、辩论术的最初原理的制定应首先归功于穆阿台及勒派。此外，他们还是穆斯林哲学家进入希腊哲学的第一个窗口，因为穆阿台及勒派是率先得益于希腊哲学以维护其主张的。奈扎姆、艾布·侯载勒、查希兹等人的言论，有些就是照搬希腊哲学家的，有些则作了某些修正。我们将在后面分别加以说明。

* * *

穆阿台及勒派分为两个大的支派：巴士拉派和巴格达派。巴士拉派诞生在先，对该派的贡献最大，其观点也更具独立性。巴格达派在各方面均居其后。下面，我们对各支派的著名人物作一简要介绍，并列述其生平：

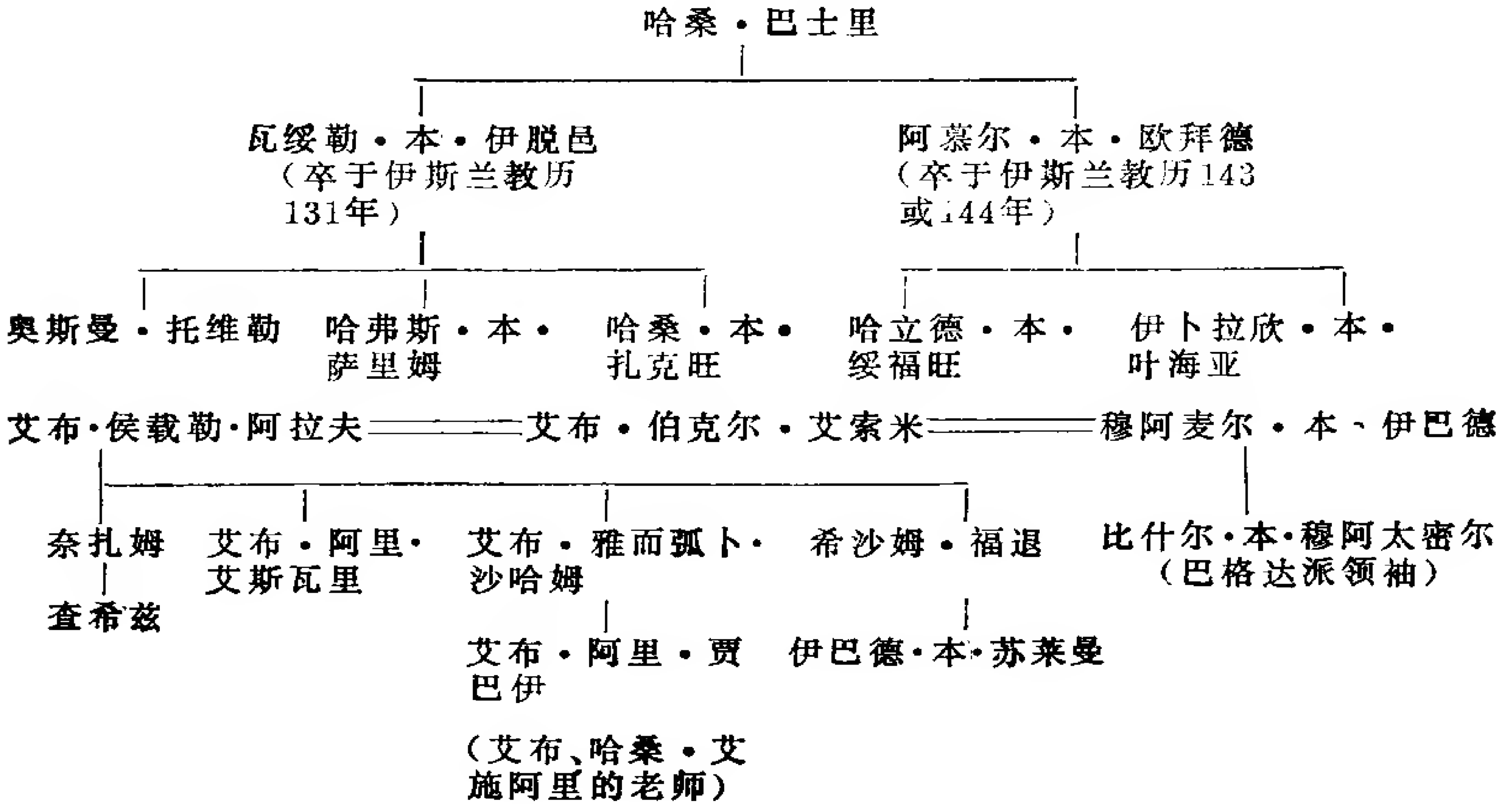
巴士拉派最重要的人物是：

←—1、2——瓦绥勒和阿慕尔·本·欧拜德

这两个人我们在前面已经谈到过，但如果将他俩作一比较，则瓦绥勒思想更加开阔，知识更加渊博，对穆阿台及勒派的贡献也更大。是他为该派奠定了科学基础，是他制定了传播该派教义的策略，即向四面八方派遣传教师，以宣传该派的观点，并将人们团聚在它的周围。他较其他人更有辩才，能够急中生智地引用说明该派观点的《古兰经》经文，解释与其观点不符的经文。他对同时代

① 安查里：《文学家论文集》，卷1，第40页。

巴士拉派



的其他教派了如指掌，善于以不同方法驳斥其他教派的观点。他的一些朋友说："没有谁比他更了解十叶派的极端分子、误入歧途的哈瓦立及派、伪信者、无神论者、麦尔吉阿派及其他反对派的观点，比他更善于对他们进行驳斥的了。"阿慕尔·本·欧拜德的学识远逊于瓦绥勒。阿慕尔的姐姐——瓦绥勒的妻子说过："他俩之间有天壤之别。"他著述甚丰，曾在一本书中列举了一千个问题，以批驳摩尼教。据说，他有两大箱书落到艾布·侯载勒手中，这些书就是他的知识的源泉。

大多数穆阿台及勒派信徒都是瓦绥勒的学生或他的学生的学生。而阿慕尔·本·欧拜德的突出特点是思想活跃。他善于劝诫。在劝诫中，从不畏惧哈里发或埃米尔。他鄙视他们的惠赐，认为自己高于他们，他的说教能够打动这些权贵，使他们感动得止不住落泪，并一再恳求他经常参加他们的聚会，但他却拒不从命，拂袖而去。他如果和瓦绥勒辩论，则经常败北，尽管他极其聪慧，但

较之瓦绥勒，仍略逊一筹；而就心灵和信仰来说，即使不比瓦绥勒更虔诚，也决不比他差。

奈扎姆在谈到阿慕尔·本·欧拜德时，曾说过："阿慕尔·本·欧拜德是一个有头脑而又虔诚的学者，他善于辞令，为人厚道、精通《古兰经》。"

←—3——艾布·侯载勒·阿拉夫

艾布·侯载勒·阿拉夫是巴士拉派最强有力的人物之一，也是当时穆阿台及勒派的领袖，哲学原理和穆阿台及勒派原则的结合应归功于他。他的全名是：穆罕默德·本·侯载勒·阿拉夫，是阿卜杜勒·盖斯的释奴，故人们也称他为"阿卜迪"。他活了约一百岁，大约相当于阿拔斯王朝的头一个一百年，他出生于伊斯兰教历135年，即阿拔斯王朝建立三年以后，卒于伊斯兰教历235年，即穆台瓦基勒执政初期。① 买蒙执政时，他的权势达到顶峰。底奈瓦利说过："买蒙召集会议，辩论宗教和文章之道，他的老师便是艾布·侯载勒·穆罕默德·本·侯载勒·阿拉夫。"他之所以被称作阿拉夫是因为他在巴士拉的家位于饲料商聚居地。② 他见多识广，能够背诵和引用许多阿拉伯诗歌。木拜莱德说过："我从未见过比艾布·侯载勒和查希兹更善于辞令的人了。艾布·侯载勒有辩才，我曾见他在一次辩论会的讲话中引用了300行诗句。"③赫雅退也说过："他在修辞和辞令方面，是无与伦比的。他是那个时代的佼佼者。"④ 他曾与萨利赫·本·阿卜杜勒·古杜斯辩论，并挫败了他。

① 此说来自赫推布·巴格达迪所著《巴格达志》。
② 阿拉夫：阿拉伯语'Allāf的音译，其意为饲料商。——译者
③ 《希望集》，第36页。
④ 赫雅退：《胜利集》，第67页。

他曾涉猎过希腊哲学著作。奈扎姆说：“我在库法读过哲学书籍，来到巴士拉后，自以为知道些艾布·侯载勒所不知道的风雅的言辞，和他辩论之后才恍然大悟，原来他对哲学涉猎很广，以至乐此不疲。”①

也许正是由于他对希腊哲学的研究才使他能够制定穆阿台及勒派的原则，并为该派打开一些不为先人所知的思想领域。

他的一生充满了与伪信者、怀疑派、拜火教徒、多神教徒的辩论，据说有三千多人经他之手皈依了伊斯兰教。

查希兹在《悭吝人》一书中对他作了有趣的描述，把他写成一个最吝啬的穆阿台及勒派人。②书中写道：“艾布·侯载勒心智最健全，秉性最宽厚，待人最平易。他曾送给穆维斯·本·欧姆兰一只鸡。以后，时时不忘提起这件事，比如，他曾问穆维斯：‘艾布·欧姆兰，你看那只鸡怎么样？’穆维斯说：‘那只鸡真是妙极了。’，他又问：‘你知道那是公鸡还是母鸡？养了几年了？你知道我们是用什么把它养肥的？’他就这样没完没了地问，艾布·欧姆兰边说边笑，毫不在意。如果有人谈起一只鸭、一匹骆驼或一头牛，他也会插嘴道：‘这匹骆驼和那只鸡相比怎么样？’如果有人提到什么东西出生了，或什么人来了，他也要说：‘这事发生在我送给你那只鸡一年以后。’其实两者相距不过一天。尽管他这样吝啬，却常说：‘我虽然衣衫褴褛，身无分文，我的手却很能挣钱，只是它不会花钱罢了。在一次集会上，我向弟兄们分发了十万银币！！’”

查希兹就这样把他描绘成一个吝啬鬼，极尽夸张之能事。查希兹还把他写成一个有些不知好歹的人。人们笑他关于鸡的那番话，他却不知那是戏谑，反倒以为是人们的赞誉。尽管他是这样吝

① 《希曙集》，第26页。

② 查希兹：《悭吝人》，欧洲版，第69页。

啬，却以慷慨自诩，以铺张浪费自责。他既有学识，又吝啬，而且还粗心大意，这倒并不奇怪，这些品性很容易集于一身，现实的例子是很多的。查希兹关于他的老师的这些话是合理而可信的。

不可信的倒是某些圣训学家，如赫推布·巴格达迪对艾布·侯载勒放荡行为的指责。由于相互间的敌对情绪，圣训学家竭力制造一些丑闻以贬低穆阿台及勒派。

巴格达穆阿台及勒派的领袖比什尔·本·穆阿太密尔曾指责他伪善和爱出风头。比什尔曾用下面这段雄辩有力的话来批评他："对于艾布·侯载勒来说，他不懂而人们以为他懂，胜过他懂而人们不知道他懂；他品格低下而人们以为他品性高尚，胜过他品性高尚而人们以为他品格低下；一表堂堂，腹内空空，胜过满腹经纶而形容猥琐；伪善胜过真诚；虚假胜过真实。"

总而言之，从人们对他的许多传闻来看，此人在学识方面是智慧超群，知识渊博；在言行方面是能言善辩，出口成章；在道德方面却有所不足，他本吝啬，却自诩为慷慨；他注重外表胜过注重学识；他粗心大意而不精明强干。

下面仅列举数例以说明其辩才：

(1)据说萨利赫·本·阿卜杜勒·古杜斯的儿子死了，艾布·侯载勒前去看望，见他十分悲伤，便说："我不知道你为什么如此悲伤，除非你认为人也象庄稼一样。"（意即死后即无生命）。萨利赫说："我之所以悲伤是因他生前未读《疑惑篇》。"艾布·侯载勒问："什么是《疑惑篇》？"萨利赫说："我编写的一本书。谁读了这本书，便会对已经存在的东西产生怀疑，甚至以为它不存在；也会对不存在的东西产生怀疑，甚至以为它存在。"艾布·侯载勒便说："那你可以怀疑你儿子的死。尽管他已经死了，你却可以假设他没死；仅管他没读过这本书，你也可以假设他已经读过这本书。"

（2）一个人到他那里，对他说："一些《古兰经》的经文使我感到迷惑不解，我怀疑它在语法上有错误。"艾布·侯载勒说："我是笼统地答复你，还是一章一章地答复你？"那人说："你笼统地答复我吧！"艾布·侯载勒问："你知不知道穆罕默德原来生活在阿拉伯人中，而阿拉伯人又是喜欢争辩的？"答："知道。"艾布·侯载勒又问："你知不知道阿拉伯人曾经千方百计地诋毁他？"答："知道。"艾布·侯载勒又问："你知不知道人们指责他说话时有语法的错误？"答："不知道。"艾布·侯载勒最后说："尽管他们在语言上是有造诣的，还是不要听信他们的话，而听信普通人说的话吧。"

艾布·侯载勒以善辩和善于说服人著称。赫推布·巴格达迪曾讲过这样一件事：一个小偷遇到艾布·侯载勒，小偷抓住他衣服的领口说："把衣服脱下来。"艾布·侯载勒说："办不到。"小偷说："为什么？"答："你抓住领口，倒叫我脱衣服，我到底是从下脱，还是从领口脱？"小偷说："你是艾布·侯载勒？"答："是的。"小偷便把他放了。

他去看望哈桑·本·赛赫勒，碰到一个星相家。艾布·侯载勒对他说："看星相是假的。"那人要他拿出证据来。当时在他们面前有一堆苹果。艾布·侯载勒便说："我吃这个苹果，还是不吃？"星相家说："吃。"艾布·侯载勒将苹果放回，说："我不吃。"星相家说："你拿到手里，我再考虑考虑。"艾布·侯载勒将苹果放下，又拿起另一个苹果。哈桑问："你为什么拿起另一个苹果？"艾布·侯载勒说："免得他对我说：'你别吃。'为了不照他说的办，我就吃，那时他就会说：'我刚才还是说对了。'"

艾布·侯载勒的主张和观点：艾布·侯载勒有许多不同于其他穆阿台及勒派人的观点，拥护这些观点的门徒被称之为"侯载勒派"。这些观点中就有我们指出过的他对真主属性的否定。他说

过，真主全知，其知识即其自身；真主全能，其能力即其自身。意思是：真主实际上除自身外别无它物，知识、能力等属性不过是其自身的表现而已。在我们看来，万物的表现证明了真主的能力，因此，我们就说他是全能的；万物的表现证明了真主的知识，我们就说他是全知的。实际上，除他自身外别无它物。艾施阿里说过：“艾布·侯载勒的言论来自亚里士多德。亚里士多德在他的著作中写道：‘造物主全知，全能，永生，无所不闻，无所不见。’艾布·侯载勒把亚里士多德的话改成：真主的知识即其自身，真主的能力即其自身。”①

艾布·侯载勒认为，世界是一体的，世界有终结，有目的，因为世界是被造的，被造的东西均非无始自有的。如果无始自有的无目的，无终结，那么，被造的就必有目的，有终结。又由于被造的是由各部分组成，所以，便应有整体和终结。当有人举出入天堂者的享乐和入地狱者的痛苦来反对他的这些言论，说此二者是无终结时，他表示不同意，他说：“我不理解一种无终结的运动。我们应该说：‘天堂的人和地狱的人，其活动也会终止的，他们将变成永恒的死寂，天堂的享乐将聚集在这死寂中，地狱的痛苦也将聚集在这死寂中。’”

艾布·侯载勒的著名观点之一，是关于“真主的意愿。”这是由前面谈到的真主诸属性所衍生出来的一个问题。我们理解的人的意愿是一种属性，表示侧重某种可能。比如：如果我有读一本书的意愿，读的可能就胜过不读的可能，而读和不读原本是两种并存的可能，之所以倾向于读，是因为我断定读比不读有益。对于真主，“意愿”是什么意思呢？有些经文提到了真主的这一属性，如至高无

① 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，第485页。

上的真主说："当他欲造化任何事物的时候，他的事情只是说声："有'，它就有了。"①如果我们象分析人的意愿一样去分析真主的意愿，那是不可能的。因为倾向某件事情并据此作出安排，是从不存在的事情里突然产生出来的，而从不存在的事情中突然产生某种事情对真主来说是不可能的，这恰恰就是在知识和能力问题上引出来的难题。这一点，我们已经谈到过了。艾布·侯载勒认为，真主的意愿是知识的一种，对此他作过详细的阐述。

他认为：人们对于那些在有法律之前能够凭理智判断好坏的事物是有责任的。如有差错，应受惩罚。尽管没有法律，人也应该诚实、公正，不作伪，不专横，因为这些事情本身就带有使其成善或成恶的属性，因此，人的理智能够区分其好坏与美丑。

艾布·侯载勒的许多观点——自然的和神学的——都来自希腊哲学。也许他是第一个在伊斯兰教中提出这些问题的人。以后，人们继续研究这些问题，并扩大了研究范围，发表了各种不同的意见。如：艾布·侯载勒曾提出何为实体的问题。他说：实体有右有左，有里有外，有上有下，至少包括六个方面。然后他又谈到什么是本质或不可分割的部分？本质和部分是否具有实体的一切属性？他认为：实体可成动态，可成静态，也可触摸，但无色，无味，无嗅，超不出前面所述的各种特性。如果六种本质汇聚一起，构成实体，那它就能产生其它特性。

他研究过世界的本质(即世界所由产生的成分)，——是一个，抑或是若干不同的本质？他还研究过实体的运动，——是否各部分都能动？他还研究过颜色，他认为：实体的运动是可分的，某一部分的运动不同于另一部分的运动，颜色也是如此。运动是依时间不

① 见马坚译：《古兰经》，36：82。——译者

同而不同的，此一时间的运动不同于彼一时间的运动，……如此等等。他还研究了实体和本质的可见性，他认为两者均可见。人能够看见实体，看见运动、静止、颜色、起、坐，他还认为人通过触摸运动或静止着的物体能够触摸到运动和静止本身。

他还研究了蕴涵的概念。他认为橄榄油蕴涵在油橄榄中，芝麻油蕴涵在芝麻中，火蕴涵在石头中，等等。

他还研究了万物产生的原因。他说："万物之被创造是为了其自身的利益。没有利益，就没有必要创造万物，因为创造于己无益，于他人无益，又不能消除祸患，则这种创造是徒劳的。"

他还研究了人的感觉、人的理解力和意愿及其他难以尽述的事物。

由此可见，他是伊斯兰教中率先提出许多前所未有的课题的人。希腊哲学研究过的这些课题被他拿过来，形成自己的见解，呈现于穆斯林大众之前。

许多问题纯系自然方面的问题，与穆阿台及勒派和宗教问题无关。但艾布·侯载勒等人似乎想要得益于哲学，于是便致力于研究他们接触到的哲学课题，从中找出一些观点来证实本教派的论点。他们是为了哲学而研究哲学的，但是，他们常把自然界的问题塞进宗教，从中引伸出许多宗教问题，就像艾布·侯载勒对运动的研究一样。他否认运动是无终结的，主张天堂和地狱里的人的运动都将终止，从而违反了某些宗教教义。

我们还可以得出这样的结论：对上述问题的研究是零散的，没有形成体系。看来，当时学者们的做法不是先经过周密的思考，以确定研究重点，并逐一对它们进行分析和研究，找出它们之间的逻辑联系，然后，根据一个固定的体系就可演绎出各个具体问题来。当时的情况是：存在着各种不同的意见，穆阿台及勒派便匆忙地接过

这些意见，并对每个问题都进行了研究和讨论，换句话说，就某个具体问题发表“谈话”，这种谈话从一件事情转移到另一件事情。常常出现这样的情形：争论的问题之间并没有联系。我在介绍艾布·侯载勒·阿拉夫时，试图将我手上所有教义学的书籍里谈到他的地方都转述出来，从中理出一个井然有序的体系，并罗列出他所制定的基本原则和由这些原则引伸出的具体问题，但我却未能如愿以偿。对其他穆阿台及勒派的学者，我也曾试图这样作，但也没成功。其原因有二，一是：他们编写的自成体系的书籍失传了，剩下的只是些流传下来的零散文字。这对于研究来说是远远不够的，因为流传下来的书目说明不了研究的系统性。而且，这些文字多是记载他们和其它宗教以及伊斯兰教其它教派之间的辩论。我倾向于第二个原因：即：他们提出的问题多系偶然碰到，或在辩论中不时冒出来的问题，这类问题要比他们根据体系和为制定原则而提出的问题多得多。这是很自然的，因为穆阿台及勒派是首先开展这种研究的，而任何学科的研究总是从分散的研究开始，然后形成体系和序列。他们当时的工作是后来肯迪、法拉比和伊本·西那进行系统的哲学研究工作的基础。

←—4——奈扎姆

奈扎姆才华超绝。他思维敏捷，才智聪睿，见多识广，崇尚独立思考，精研修辞学，并擅长用优美的辞藻来表达思想。在这些方面，他的能力超过了他的老师艾布·侯载勒·阿拉夫。有些人甚至断言：阿拉夫在他面前就像冰雪遇热一样消溶了。查希兹说：“据传有人对艾布·侯载勒说：‘如果你和奈扎姆争辩，你所能得到的最好的结果是：人们既怀疑你，也怀疑他。’艾布·侯载勒说：‘五十次怀疑胜过一次相信’。”①

① 查希兹：《动物志》，卷2，第18页。

奈扎姆的全名是伊卜拉欣·本·塞亚尔·本·哈尼·奈扎姆·巴士里。原是释奴，师承阿拉夫，学习穆阿台及勒派教义，后独立传教，自成一派。在巴格达居住过。殁于伊斯兰教历221年，享年仅约三十六岁，曾是查希兹的老师。

他在文学和教义学（或神学）上有突出的表现。

在文学方面，他以精研修辞并擅长幽默而著称。《诗歌集》写道："买蒙驱逐了阿里布。① 当阿里布染疾时，又被召回。买蒙问她道：'被驱赶的滋味如何？'答：'穆民的领袖啊！没有流徙的痛苦，便不知重聚的欢乐。开始的不满倒产生了满意的好结果。'买蒙走到宾客席上，对他们讲述了这件事情，说：'你们看，这些话如出自奈扎姆之口，那不是很伟大吗！'"② 据说，奈扎姆小时候曾到赫里勒·本·艾哈迈德家里去过。当时，赫里勒手上正好有一只玻璃杯。赫里勒对他说："描述一下这只玻璃杯吧。"奈扎姆问："是褒还是贬？"赫里勒说："褒。"他便开口说道："他使你看到微尘，却不蒙受损害，也不掩盖其内容。"赫里勒说："贬呢？"他便说："它易破碎，又怕挤压。"赫里勒又指着院子里的椰枣树，说："再形容一下这棵椰枣树。"问："褒还是贬？"赫里勒说："褒。"他便说："果实香甜，树干巍峨，枝叶青翠。"赫里勒说："贬呢？"他便说："树干高耸难于攀援，果实香甜难于成熟，枝叶青翠易受损害。"赫里勒说："孩子，我们真需要向你学习呀！"③ 他还有许多风趣的话常被人们引用，如在人们提到阿布杜勒·瓦哈布·塞格飞时，他这样说："他胜过恐惧之后的安宁、病痛之后的康复、贫瘠之后的肥腴、穷苦之后的富裕；他赛过亲爱者的服从、忧伤者的欢乐；他胜过经常的交往、幸福

① 阿里布（公元797——861年）：买蒙时代的宫廷诗人和歌唱家。——译者

② 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷18，第188页。

③ 见《放眼集》。查希兹在为其所著《动物志》第3卷，第146页中也曾谈到此事。

的青春。"①他还说过："黄金是吝啬的，因为它在吝啬者那里多于在慷慨者手中。"和他的老师艾布·侯载勒相反，奈扎姆对于金钱的花费是有数的。一次，君主赠他许多钱，他除给自己留下糊口之资外，把剩下的钱都捐给了慈善事业。人们谈到这件事，他总是说："钱有权要求我把它发掘出来，并使用在需要之处。我也有权要求钱保护我免受损害，维护我的体面。它只有经我允许才能这样作。你们难道没有看到那些有钱的人是那么操劳不息，终日不得安宁，而他们的钱却有减无增吗？这些有钱人，一边是关怀他们的君主，一边是诽谤他们的权贵；一边是有能力的竞争者，一边是要求分家的子女。他们的钱财使君主分神，使竞争者嫉妒，使敌人怀恨在心，使权贵责备，使孩子们厌倦。知足者常乐。谁不追求世俗快乐，谁就不担惊受怕；谁满足于粗茶淡饭，谁就得到应分的权利。"②

他还说过这样的话："只有你把全部身心献给科学，科学才给你部分偿赐。如果你把全部身心献给了科学，科学给你的那部分对于你就具有了重要性。"当他听到风吼雷鸣时，说："真主啊！如果风吼雷鸣是一种恩惠，就多多赐予吧。患难中请赐给我们忍耐，宽裕中请赐给我们对主的感谢。真主啊！如果风吼雷鸣是奖赏，请给我们以保佑；如果是惩罚，请给我们以宽赦。"他还说过："三件东西造就了理智，毁坏了头脑。这三件东西是：对镜孤芳自赏；放声大笑毫无节制；长时间凝视大海。"有趣的是他说过这样的话："我不说我在你之前死去，因为如果我在他之前死去，他就死于我之后，但我说，我替你死去。"有人问他："尘世间最奇怪的事是什么？"他

---

① 《文萃》，卷2，第10页。
② 同上，卷2，第123页。

说："是灵魂。"对于人们向他传述的事情，他有些很风趣的评论。如有人告诉他阿卜杜·麦立克·本·麦尔旺恫吓众人，说："真主保佑，我不象那个软弱的哈里发（指奥斯曼），我也不像那个喜欢谄媚的哈里发（指穆阿威雅），我更不像那个愚蠢的哈里发（指叶基德·本·穆阿威雅）。"奈扎姆便说："真主保佑。假若你不属于这个软弱的哈里发和喜欢谄媚的哈里发的世系，那么你就不会是一个穷奢极侈的哈里发。"

奈扎姆的散文和诗都富有哲理，蕴义丰富，用词优美。

他十分喜爱艾布·努瓦斯的诗，因为他的诗语言风趣，感情细腻，富有哲理，投合他的脾气。查希兹说："我听见奈扎姆在朗诵了一首艾布·努瓦斯的饮酒诗后说过：'所有的语言似乎都汇聚在他那里，以便他随意挑选。'"

艾布·努瓦斯曾写下这样的诗句：

"你留给我的太少，太少，

少于一个'不'字，无法再分。"

奈扎姆问起艾布·努瓦斯的这一句诗，人们指给他看，他便对诗人说："你是最善于就这个题目写诗的人。我们要谈的是漫长岁月中小到不可分的一瞬，可我们要说的这些话你用一行诗就表达了"。

他的讲话总有一个主题，这从他的学生查希兹那里可以看到。

查希兹说他富有辩才，曾这样说到他："艾布·歇迈尔辩论时，从不摆手耸肩，翻眼摇头。他的话就像从石头缝里蹦出来的一样，干脆利落。他说过：'讲话时求助于多余的动作是不合适的。'待奈扎姆和他谈话时，那有力的论据和连珠炮似的提问使他不得不连

连摆手，把缠头布也解开来，急得走到奈扎姆跟前抓住他的双手。从那一天起，阿尤布就不再传述艾布·歇迈尔的话，而是传述奈扎姆的言论了。”①

查希兹作为最了解他并与之相交甚深的人曾在《动物志》一书中详尽地刻划了奈扎姆的心理和思维特点。我们把有关的章节汇集起来，以便尽可能地提供一个全面的介绍。查希兹说他十分诚实，“伊卜拉欣说话谨慎，很少失言”。然后，又解释了“很少失言”的意思，说：“这里的‘少’字指的是‘不’，就像人们常说‘少有羞耻心’，指的是‘不知羞耻’一样。”他之所以说“很少失言”，就是说，由于奈扎姆极看重事实，所以十分诚实，从不失言。然后，他又轻微地责备奈扎姆，说：“他善于类比和推论，但在类比中却不求精细。他想当然地进行类比，却忘了他的类比的起点仅是猜想。假设他不去纠正类比的结果，而去纠正类比的起点，那就好了。比如，他讲过一个很自信、很有眼力的人的故事，但他既不说我听到了什么，也不说我见到了什么。听话的人以为他亲自验证过，其实他既没听到过，也没验证过。”② 所以，查希兹批评他，对一些原则问题在证实之前就急于下结论。如果他开动脑筋去进行类比和推论，他就会创造出惊人的奇迹。无疑，这是对奈扎姆的思维特点的极细致的分析。查希兹在另外一个地方又强调了这个意思，他说：“奈扎姆谈话时，如果他的话是耳闻目睹来的，我们是不怀疑的。”③ 查希兹批评他，尽管诚实，但“却最不善于保密。如果秘密的主人反复强调保密，那他就是一个最坏的保密者；如果秘密的主人没有强调保密，也许他倒忘记了这件事，秘密的主人反倒得福

① 查希兹：《说明与解释》，卷1，第77页。

② 查希兹：《动物志》，卷3，第83页。

③ 《动物志》，卷4，第106页。

了。"如果他因泄密受到责备，他总是诿过于告诉他秘密的人。①

这是从品德方面说。从理智方面说，他才智过人，走在时代的前面。他的才智有两个基本点，即导致欧洲近代复兴的怀疑和实验。奈扎姆认为怀疑是研究的基础，他这样说过："怀疑的人比不信仰的人离你更近。先有怀疑，才会有坚定的信仰。在两种信仰之间产生了怀疑，就不会有人从一种信仰转移到另一种信仰。"②据此，查希兹说："从被怀疑的事物中去学习怀疑吧。假设这是为了探求走向坚信之路，那么，这是必需的。普通老百姓和上层人士相比是很少怀疑的，他们或则坚信不疑，或则绝对否定，取消了第三种状态，即怀疑状态。"③

关于实验，奈扎姆象今天的物理学家和化学家在实验室里一样，使用实验的方法。他和阿拔斯家族的一位王子穆罕默德·本·阿里一起作了一项有趣的实验：给动物灌酒，以观察其结果。从大牲口开始，先是骆驼、水牛、黄牛，然后是老马和驮马，再后是羚羊和羊，最后是鹰、狗和黄鼠狼。后来，他们又找来一个耍蛇的人，想方设法在蛇头上装上了漏斗，以观察酒对不同生物的作用。穆罕默德王子的钱财和声望帮助了这项实验。他们甚至剪去狮子的利爪，然后，往狮口里灌酒，以观察狮子对酒的耐受力。奈扎姆说："在所有的动物中，我没见过比羚羊更能喝酒的，如果不是为了避免过于浪费，我一定要在身边留下一只羚羊，把它灌醉，以便观察它那有趣的动作。"④ 关于另一项实验，他说："人们看见穆罕默德·本·阿卜杜拉把石头扔到火里，等石头烧红，就把它扔到鸵鸟跟

① 《动物志》，卷5，第64页。
② 同上，卷6，第11页。
③ 同上。
④ 《动物志》，卷2，第83页。

前，鸵鸟便把这块烧红的石头吞了下去。我对他说：'火炭遇湿很快熄灭，我们应该用不易熄灭的东西来作实验。石头的重量和密度都很大，更能保持热量，不易熄灭。'我们把石头烧热，扔给公鸵，它把第一块吞下，保留在胃里，然后又吞下第二块、第三块。我感到非常惊奇，便对他说：'如果把几个欧基亚① 的铁块烧红了，还不到四分之一或半个利特尔② 呢。'但公鸵照吞不误，这比前两次实验更使人惊奇了。我们还有一项实验，就是要看看鸵鸟是不是觉得铁块和石块一样可口，但一些蠢人一连几天都没让我们作此实验。我便决定把鸵鸟宰了，检查它的内脏和胃，也许铁块还留在胃里，既没溶化，也没排泄出去呢。他的朋友拿来一把刀，把刀烧红了，扔给公鸵，公鸵把刀也吞吃了。刀子还没吞进咽喉里，刀尖就露出来了，伤口直流血，公鸵便倒地死了。但穆罕默德禁止我们解剖鸵鸟的尸体，研究工作无法进行。"③

这是细致而正确的实验，这是科学研究，是运用正确逻辑研究客观事实的最高典范。

这种实验与迷信是风马牛不相及的。奈扎姆冷静、沉着地用理智来研究事物，和一般人的胡思乱想作斗争，并在实验的基础上建立自己的论据。比如，他反对以物为兆，判断凶吉。他讲过一个有趣的故事，他说："有一次，我饿得连泥巴都吃了。但我身上还有一件长袍和两件衬衣，我就把衬衣脱下来卖了几个钱以便换口饭吃。后来，我到了赫瓦兹港口，但没找到船，我以为这是凶兆。过了一会儿，来了一条百孔千疮的船，我以为这也是凶兆。我问水手船的名字，原来它的名字在波斯文里是"魔鬼"的意思，我以为这更

① 欧基亚，重量名，约等于37.4克。——译者
② 利特尔，重量名，约等于449.3克。——译者
③ 《动物志》，卷4，第106页。

是凶兆，但我只好乘上这条船。一路上北风扑面，夜里，霜打在脸上。到岸时，我叫驮夫，首先来的是个独眼人，我要一头母牛驮运行李，牛的主人牵来的却是一头尖角公牛。凶兆一个接着一个。等我到了客栈，刚刚坐定，就听到有人敲门。我问：'你是谁？'答：'有人找你。'我又问：'那你知道我是谁？'答：'你是易卜拉欣。'我以为来了敌人或是魔鬼的使者。但我还是控制住自己，把门打开，来的人对我说：'我是易卜拉欣·本·阿卜杜·阿齐兹派来的'。他还说：'你们之间尽管在言词上有些分歧，但也许能在道德的范畴内相处。他从朋友处得知你处境不佳，想你一定需要帮助。如你愿意，就住在这里，我们将给你送来所需的一切。如果你想回去，这里是三十个密斯格勒① ，你可以拿上这笔钱，回家去。你是应当得到谅解的。'由此看来，兆头都是假的。"奈扎姆还说过："圆梦这一套也是假的"。

由此可知，他既不相信兆头，也不相信梦，更不相信阿拉伯诗歌里写到的精灵和妖怪，以及人们听到它们的声音并和它们交谈的传说。他曾对此作过细致的心理和哲学分析。他说："事情的根子和起因是：有些人来到一个荒凉的地方，荒凉的环境在他们身上起了作用。有的人单身独处，长期呆在一个荒僻远离人群的地方，深感寂寞，特别是很少活计，也很少与人交谈，孤寂难熬，只有在听天由命和苦思冥想中打发日子。这种冥思苦想也许就是引发忧郁症的原因，没有思想准备的人就病倒了。艾阿迈什告诉我，他思考问题时，家里人认为他精神不正常，便让他忌食，还给他治病。这种事情在很多印度人那里都发生过。一个人如果感到寂寞孤独，小的东西在他的面前就会变成大的影象，他会感到迷惘，心神不

① 密斯格勒，重量名，等于4.68克。——译者

宁，体液也混乱了。于是，他就能看到人们看不到的东西，听到人们听不到的声音，就会把小东西想像得很大，然后，又把他们想像的东西变成诗歌加以吟诵，变成传说，世代相传，这就更使他们信之弥坚。在这种环境里，年青人成长起来，孩子受到教育。于是，当其中的某一个人置身于荒郊野外，只身度过沉沉黑夜，感到孤寂和恐怖，听到猫头鹰的嗷叫和四外的回声，他就能看到许多虚假的影象，幻想出许多虚假的事情。如果正好这个人喜欢惹事生非，制造恐怖，他就任着自己的性子把这些事情传播开来。他会说：'我看到了妖怪，还和妖怪谈了话。'然后，又会进一步夸大其辞：'我把妖怪杀死了。'以后，他还会说：'我和妖怪作伴来着。'甚至会说：'我娶了个女妖……。'种种稀奇古怪的说法之所以能引起人们的兴趣，是因为听话的人跟他们一样，也是阿拉伯贝都因人，或者是不会分辨真假，不会怀疑，也根本不会对这类事情通过思考再加以证实的笨蛋。即使他们的话传到讲述故事或史料的人那里，这些人也会照传不误。阿拉伯贝都因人讲得越离奇，他们就越觉得有趣，传述的就越频繁，笑料就越多。因此，就有人宣称自己看到了妖怪，或杀死了妖怪，或陪伴过妖怪，或娶过妖怪。"① 这种分析证明奈扎姆具有卓越的智慧、细致的观察和自由的思想。也许奈扎姆的分析是为了加强穆阿台及勒派先前发表的关于"人类看不见精灵，精灵的构造使人看不见它"的主张。

此外，他的思想十分开阔，敢于对抗圣训派，很少相信圣训的正确。他虔诚信仰《古兰经》，不大相信阿克拉迈赫、凯勒比、苏达、穆格提勒等经注家们围绕《古兰经》经文传述的史料。

前面，我们曾举例说明他怎样攻击圣训学家们，揭露圣训派传

---

① 《动物志》，卷 6，第 77 页。

述的圣训相互矛盾，① 说他是用理智来判断圣训的。如果理智不能接受圣训所传述的事情，他就激烈地反对这条圣训。现举例说明：许多圣训都扬猫抑狗，说前者优于后者。在伊斯兰教里，猫是可爱的，它喝剩的汤也是清洁的，而狗则是可憎的，它喝剩的汤也是龌龊的。尽管如此，奈扎姆却站在理智一边，对圣训学家说："你们把猫放在狗之前，你们传述说，先知曾命令杀狗，还命令要救活猫，把猫养起来。你们还传述说，先知曾说过：'猫是你们的巡查。'尽管猫的全部好处不过是抓老鼠。除老鼠外，猫还吃鸽子、小鸡，吃你们孩子逗着玩的、样子好看、叫声动听的家养的小鸟。就算它不沾你们的钱财，但对你们邻居的钱财，它的爪子并不干净。而狗的好处是几本书也说不完的。此外，猫还吃壁虎、蝎子、屎克螂、蛇等一切坏的、有毒的、人们厌恶的东西。关于猫和狗喝剩的汤，你们说了好多，你们还嫌不够，甚至把这些话归之于你们的先知。"② 由此可见，他是多么勇敢，多么直爽，多么慷慨激昂。这种精神甚至使得崇敬他象一个忠实的学生崇敬老师一样的查希兹，在引述了他的话之后，忍不住喊叫起来："真主不会宽恕奈扎姆，也不会宽恕重复他的这些言论的人。"

奈扎姆的讲话是非常有理智的。他认为求知者对于书籍的态度不应该是夜里砍柴——瞎胡来，而应该善于选择，只让那些精选的好书进入自己的心中。他说过："读书少，才能好。"他还说："书不能使人死而复生，不能使蠢人变成智人，使低能变得聪明。但在人的本性中，只要有最起码的接受能力，书就能起到磨炼性格、开发智力、医治愚蒙的作用。谁想无所不知，家里人就应该给他治病，因为这不过是想象而已。谁聪明，记性又好，就可以干好两三件事

① 《动物志》，卷 6，第 86 页。
② 同上，卷 2，第 55 页。

情，但不要停止学习和辩论，更不要让其它方面的知识通过他的听觉、视觉、头脑而一无所存。他应该成为学有专长的学者，同时，也不忽略人们通常所作的事情。”① 为此，奈扎姆制定了一个很好的学习大纲，批评了那些在学习中采取囫囵吞枣式的学习方法的人。他对伊本·叶西尔下面这段话是不满意的：

“我理解所有听到的，我记住所有搜集的，

但未从搜集中得益，人们会说：他是能说会道的学者。”

奈扎姆说：“伊本·叶西尔让书籍承担了它无法承担的责任”。因为书籍不可能使蠢人变成学者，知识不是搜集书本，背诵书本，而要靠思考。此外，奈扎姆还阐述了关于教育的思想——当时人们公认的一种新思想。他认为，学者应该有两种知识，一种是一般知识，广征博采于一切事物；另一种是专业知识，即在某些学科方面专门化，并向深广发展。

由于他信仰理智的权威，所以他敢于批评圣门弟子，把他们放在一般人的位置，对他们在政治方面的作为和教法方面的见解加以剖析。关于这方面的情况，已有前述。②

伊本·艾比·哈底德说过：“奈扎姆编了一本书，叫《笑话集》，此书以资料丰富而不以论证有力取胜，这就使他不得不指出圣门弟子的缺点。他对每位弟子都提出了一些缺点，都有所指责。对于阿里，他说：‘当阿里在拿赫鲁宛和哈瓦立及派作战时，时而抬头看天，时而又低头望地，使弟子们误以为他得到了天启’。接着，奈扎姆对阿里进行了批评。”伊本·艾比·哈底德承认确有其事，但反驳道：“阿里时而抬头看天，时而低头望地。抬头是为了呼吁和恳求真主，低头是因为他深深地沉浸在悲哀和思虑中。”这个例子

① 《动物志》，卷1，第30页。

② 同上，第86页。

证明奈扎姆在进行批评时具有罕见的勇敢。

正因为如此，圣训学家对他恨之入骨。这是很自然的。因为他攻击过他们。圣训学家把他说成是坏蛋、醉鬼。伊本·古太白说过："奈扎姆乃一狡狯之徒，终日酒不离身，烂醉如泥，以罪恶为靠，与污秽为伍，犯下通奸之罪。"

《诗歌集》说他喜好娈童，书中写道："一次，他遇见一相貌姣好之少年，心喜爱之，欲与之搭腔，遭到拒绝，便对他说：'小伙子，智者说：一个人不要自大到不搭话，也不要自贱到不开腔。这些话是针对你这样的人讲的。如果他们没有讲过这些话，我就不会和你说话，也不会畅快地和你搭腔。他们的话是友好情谊的纽带，你在我心中的位置如同灵魂在胆怯者体内的位置一样。'少年不知他便是奈扎姆，便以奈扎姆的话回答他。奈扎姆便对他说：'你是我所喜爱的少年，我才和你说话，假若我知道你的作法和穆阿麦尔在辩论中的作法一样，我就不会理睬你了。'"①

艾布·努瓦斯曾写诗讽刺他，但艾布·努瓦斯的讽刺是不足为据的，因为他的讽刺没有真实的标准。他讽刺过艾布·欧拜德，指责他有鸡奸之癖，他也讽刺过古特鲁巴·奈哈威、伊本·艾阿拉比、艾班·拉希基等人。对一切使他不快的人他都加以讽刺。他讽刺斋月，因为封斋使他不快。他讽刺过雨，因为下雨耽误了他与情人的约会。

穆阿台及勒派否认关于奈扎姆的这些传闻，把它一概斥之为是圣训学家和小丑的杜撰。他们盛赞奈扎姆的信仰虔诚和保卫伊斯兰教的立场。他曾反驳无神论者和叛教者，在世人沉湎于尘世的荣华富贵时，他和他一伙人却在信守、维护伊斯兰教，在异教徒

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷7，第154页。

攻击面前保卫伊斯兰教，并著书立说驳斥异端邪说。他就是这样度过了一生。① 赫雅退在《胜利集》一书中说："一些朋友告诉我，易卜拉欣·奈扎姆临终前说：'真主啊！如果你知道我不遗余力地维护你独一无二的地位，如果你知道我之所以相信某一教派完全是为了加强真主唯一的信念，我便是无罪的。真主啊！如果你知道我的行为如我所说，那就请你宽恕我的罪过，减轻我死前的痛苦吧！'"② 赫雅退还说："这就是敬畏真主、信仰真主的人的道路。"

也许奈扎姆象其他伊拉克人那样爱饮酒，象其他文学家那样爱美，圣训学家们就利用这点来攻击他。

总而言之，奈扎姆是他那个时代的旗帜。据说查希兹说过："古人云：每一千年出现一个天才。如果这种说法是正确的，那此人就是奈扎姆。"③

奈扎姆具有渊博的知识。在文学方面，他能背诵许多诗歌和散文；在宗教方面，穆尔台迪说他读过《古兰经》、《讨拉特》④、《引支勒》⑤、《则逋尔》⑥，并作了注释，他对教法也有渊博的知识；在哲学方面，他读过一些亚里士多德的著作，并曾对他的观点进行批驳。穆尔台迪说过："当加法尔·本·叶海亚·伯尔麦克提到亚里士多德时，奈扎姆说：'我已经驳倒他的书了。'加法尔说：'怎么可能呢，你还读不懂他的书呢？'奈扎姆激动地提到书中的一些内容，

① 见赫雅退著《胜利集》。

② 同上，第41页。

③ 穆尔台迪：《希望集》，第29页。

④ 《讨拉特》为阿拉伯文 Tawrat 的音译。《古兰经》对犹太教《摩西五经》的称呼。与《引支勒》、《则逋尔》和《古兰经》并列为伊斯兰教承认的四部"天经"。——译者

⑤ 《引支勒》为阿拉伯文 Injil 的音译。《古兰经》对基督教"福音书"的称呼。——译者

⑥ 《则逋尔》为阿拉伯文 Zabur 的音译。《古兰经》对"大卫诗篇"（指《圣经·诗篇》）的称呼。——译者

并一一加以批驳，加法尔对此惊叹不已。"①

沙赫力斯坦说："奈扎姆读过许多哲学书，还将哲学家的言论融汇在穆阿台及勒派的言论里。"在另一处，他又说："奈扎姆倾向于（哲学家中的）自然主义者的观点，而非神学家的观点。"

奈扎姆关于教义学的观点：

奈扎姆十分重视捍卫伊斯兰教，反驳异教徒，他把大部分时间都花在驳斥无神论者上面。无神论者是奈扎姆时代在伊拉克等地广为流传的一个派别，它不信宗教，不信真主，只信可触摸的物质世界，它不相信在这个物质世界后面还有另外一个世界，因此，也不相信来世，不信末日的奖赏和惩罚。② 把无神论者称作"光阴派"是来自真主的一段话："他们说：'只有我们的今世生活，我们死的死，生的生，只有光阴能使我们消灭。'"③

他们主张世界无始自有，世界永恒，主张世界上发生的一切均依自然规律而发生。因此，他们很像我们今天所说的唯物主义者或自然主义者。他们的观点在不同时代和不同派别里并不完全一致，所以，宗教史家在引述他们的言论时各不相同。他们的观点大部分来自希腊古老的哲学学派，希腊哲学中的这一自然主义派别一直延续到中世纪，在近代进化论者等自然主义者手里更有所发展。对他们的驳辩也从希腊人一直延续到中世纪的哲学家，其中有以奈扎姆为首的穆阿台及勒派，以后又延续到近代，为首的是曾写信驳斥"光阴派"的贾马勒丁·阿富汗尼。④

查希兹的《动物志》一书保存了奈扎姆为答复"无神论者"而写

① 《希望集》，第29页。
② 沙赫力斯坦：《教派》，第201页。
③ 见马坚译：《古兰经》，45：24。——译者
④ 见《伊斯兰百科全书》中《光阴派》一章。

的文章的部分章节，书中提到奈扎姆说过这样的话："'无神论者'对我们这个世界发表过一些言论。他们中有人宣称世界是由四种要素组成的，即：热、冷、干、湿，其他东西都是这四者作用的结果，是这四者结合、繁衍出来的。他们还描绘了这四种要素的形体，有人宣称世界是由土地、空气、水、火四种要素组成，而热、冷、干、湿则是这些本质的表象。他们说所有的气味、颜色、声音都是这四者或多或少或稀或浓地混合起来的产物。"①奈扎姆从自然和理性方面，而不是从宗教方面以很长的篇幅反驳他们的观点，比如：他曾反驳迪萨尼派的如下言论："世界的本原是光明和黑暗，而热、冷、色、味、声、嗅则是此二者按不同数量混合的结果。"这些讨论引出了许多关于大自然的问题。如果有人问：是什么原因促使穆阿台及勒派介入这些问题的争论呢？答案很清楚，这就是：许多其他派别如"光阴派"、"迪萨尼派"都是从物理学的观点解释世界的产生，并把世界的产生归之于一些基本要素，然后，根据这一原理解释由此而产生的各种自然现象，这就迫使穆阿台及勒派对他们的原理及观点进行批驳。在辩论中，他们发现自己面对的是一系列纯粹自然现象的研究，比如奈扎姆在"外象与内含"的理论中，提出过这样一个问题：木头燃烧前是否包含着火的成份？假如有，那么，它和木头是用并列的方式，还是用交叉的方式存在着。奈扎姆认为在石头和木头中都有火潜藏着，否认这点，就等于说：芝麻和油橄榄中都没有油，人在放血之前也没有血。那些否认芦荟在品尝之前本身就是苦的，而蜂蜜在品尝之前是甜的人和否认芝麻和油橄榄在榨油之前含有油的人是一样的。他们以为：蜜的甜味、醋的酸味、沥青的黑色、雪的白色、红色染料的红色、金子的黄色、蔬菜的

① 《动物志》，卷 5，第 14 页。

绿色都是在品尝和眼见时才出现的。他们走到这一步，也就走进了无知的大门，就象那些声称皮囊再重也没有水，水是在解开皮囊时产生的人一样。让他们去说太阳、月亮、星星、山脉不在眼前就不存在吧！奈扎姆详尽地探讨了“内含”的问题，大谈由此繁衍的结果并反复强调：否认内涵和“真主唯一”是不相容的，因为否认内涵就是否认了本质，否认了事实。查希兹曾详尽地解释了奈扎姆在“内涵”问题上的观点并对他的理论有所补充，他们俩的言论互相交叉，由于篇幅所限，不可尽述。我们举例谈到了穆阿台及勒派对于自然现象的研究，有兴趣者可以参看查希兹的著作。①

奈扎姆研究了希腊哲学长期争论不休的物质不可分的部分——原子的问题，还写过一本书，叫《部分》。书中，列举了一些论据，反对这种观点。他的看法是：每个部分都有它的部分，每种成分都有它的成分，每一半都有它的一半，任何部分永远都是可分的，物质的可分性是没有穷尽的。② 尽管这种观点从理性的可能性来说是对的，从实际的可能性来说，却是值得研究的，但这个问题耗费了很多穆阿台及勒派人的精力，今后还要谈到它。

奈扎姆还研究了跳跃、运动、静止的问题。他是这样解释跳跃现象的：物体处在一个地方，然后，不经过中间站就到了第三个地方，这就是跳跃。比如陀螺，其上部的运动多于下部，边口旋转所切割的距离大于下部和中央旋转所切割的距离，——这一切都发生在同一时刻，这种现象只能用跳跃来解释。他认为物体处在经常的运动之中。归根到底，运动有两种：自动和被动。一切貌似静止的物体实际上都在运动。世界就是运动。这种观点和他老师阿拉夫的观点有些矛盾，阿拉夫认为：物体可能是静止的，也可能是运

① 《动物志》，卷5，第1至31页。

② 艾布·哈桑·艾施阿里：《穆斯林文集》，第316、318页。

动的。运动和静止不是世界。[1] 穆阿台及勒派的穆阿麦尔和他俩意见又不一样，他认为：物体总是静止的，运动只是一种说法而已。

奈扎姆认为：本质是由集中起来的表象构成的。世界，包括矿物、植物、动物是一次造成的。归根结底，在时间上后出现的都蕴含在先出现的东西里面，所以，先后只是从蕴含的状态显露出来，而不涉及发生和存在的问题。

他还研究了自然界的很多东西，并详尽地加以解释，比如他研究了表象及对表象的观察；研究了人（人，仅仅是灵魂，还是灵魂和肉体的结合？）；他还研究了声音、思维、火、光明、疾病、生育等，但我们现在感兴趣的只是他在教义学和宗教方面的观点。

奈扎姆将穆阿台及勒派的原理加以补充、整理和提高。他以本书前面谈到的方式充分阐述了"真主唯一"的观点，他说："不能说真主作坏事，因为坏事的'坏'如果是一种自身属性的话，那么能使坏事发生的必定也是坏的。"他还发挥了人的意志自由和人能够控制自己的行为的观点。前面我们已经说明了穆阿台及勒派的原则，其中大部分是经奈扎姆整理的。

此外，他还有一些宗教方面的观点，比如他认为《古兰经》的奇迹就在于它能预知未来，如预知未知的世界，预知将发生的事情。至高无上的真主说："罗马人已败北于最近的地方。他们既败之后，将获胜利，于数年之间。"[2]、"你对逗留在后方的游牧人说：'你们将被召去讨伐一群骠悍的民众，或他们归顺。如果你们服从〔命令〕，真主就以优美的报酬尝赐你们；如果你们还象以前那样规避，他就使你们受痛苦的刑罚。"[3]《古兰经》的奇迹还在于它能预

① 《穆斯林文集》，第 324 页和 346 页。

②③ 见马坚译：《古兰经》，30：2—4、48：16。——译者

知人们心里想的和口里打算说的，等等。“至于著书、写诗、修饰文体，若非真主禁止学他的样，众仆们原是能够作的。”①

查希兹说：“奈扎姆否认‘公议’②，认为‘公议’是不可能的，因为学者们分居各地；即便可能，整个民族也许会一致同意由‘意见’和‘类比’而产生的谬误。”奈扎姆不信“公议”，也不大相信“类比”和圣训传述的正确性。他所相信的几乎仅仅是《古兰经》和理智。

总而言之，他确是一个奇特的人物。他本人也感觉到自己的个性和理智的力量，不愿意让任何东西阻挡这种力量，所以，他根据理智的判断来解释《古兰经》；他让圣训学家的传述服从于理智的裁决；听任理智批评众口相传的圣门弟子的行为和主张；他对教法学家的许多言论不满意，甚至对穆阿台及勒派本身也不满意；他不承认大哲学家们的权威，并对他们加以攻击（他曾指出亚里士多德、原子论派哲学家和自然主义哲学家的错误）。就这样，他让理智凌驾于感情之上，让自己的意见和思想凌驾于宗教信仰之上。他想使一切服从于逻辑，但却未曾想到，世界既是逻辑也是艺术，人类既是理智也是感觉，生活既是思想也是感情。

在他身后，穆阿台及勒派是靠他的学说而得到发展的。查希兹说过：“如果没有教义学家的地位，各民族的百姓就完蛋了；如果没有穆阿台及勒派的地位，各教派就完蛋了。我不想说：如果没有易卜拉欣（指奈扎姆）和他的朋友，穆阿台及勒派的广大群众就完蛋了，我只是说：他为穆阿台及勒派开辟了道路，开创了事业，打开了

① 《穆斯林文集》，第225页；《教派》，第39页；《胜利集》，第27页。

② “公议”，阿拉伯文Ijmā' 的意译。伊斯兰教立法的四项原则之一。意指宗教公社全体一致的意见，实则由伊斯兰教权威的教法学家根据《古兰经》和圣训作出决议以立法创制。——译者

福祉的大门，其恩泽遍及众人。"①

←—5——查希兹

前面，我们已经谈到了作为文学家的查希兹，下面我们要谈谈作为穆阿台及勒派的查希兹。

在我们简略地介绍了奈扎姆的生活和研究方法之后，也许我们可以说，查希兹不是从天上掉下来的，他的思想也不是凭空产生出来的。他是奈扎姆的继承人，他继承了奈扎姆的渊博学识和开放的思想，继承了奈扎姆在修辞学研究方面的成就和凡事必先怀疑和实验的研究方法。也许他不如奈扎姆那样敏锐和勇敢，但涉猎希腊文化典籍和其他书籍之多却为奈扎姆所不及，这是由于时代前进了，翻译和著述增多了的缘故。此外，还有一个原因，即奈扎姆死于风华正茂的青年时期，而查希兹却享尽天年，九十多岁才去世，他和王公贵族、哈里发交往过，并受到他们的恩宠，也接触过平民。他的著作由于其轻松有趣的笔调、曲折动人的故事、不使人生厌的文字而备受青睐。

在整个一生中，他都是穆阿台及勒派的喉舌。他保卫、支持穆阿台及勒派，为它排忧解难。但可惜的是，由于可恶的宗派主义，人们只保留了他的文学作品，而没有保留下他的宗教著作。他撰写的关于穆阿台及勒派教义的书，没有能够躲过那些目光短浅的宗教极端分子的手而荡然无存了。保存下来的只是«修辞与释义»、«动物志»、«悭吝人»等文学作品。而«穆阿台及勒派及其对于德行的贡献»、«能力和行为的创造»、«古兰经的创造»、«穆阿台及勒派的德行»等宗教著作却没有流传下来。因此，为他作传的人要写出他作为一个穆阿台及勒派学者的历史是十分困难的，尽管他是一

① «动物志»，卷4，第69页。

位多产而才华出众的作家，但为他作传的人，却只能从多处搜集一星半点的材料来介绍他的穆阿台及勒派的观点。

查希兹也许是当时知识最为渊博的人。在文学方面，他对蒙昧时期、伊斯兰时期和同时代诗人的诗歌无所不读；对阿拉伯人的笔记、演说及谚语格言涉猎甚广。在宗教学方面，他对《古兰经》、"圣训"及各教义学派的著作具有渊博的知识。在希腊文化方面，他钻研入微，学有专长。最能证明他博学多才的便是他的《动物志》一书。他通晓自然万物、希腊神学①，熟读亚里士多德关于动物的著述，并大量地加以引用。他时而称亚里士多德为"逻辑大师"，时而直呼其名。他还熟知希腊人在心理和道德方面的观点，②常引用侯奈因、伯赫帖舒③、赛勒迈维的译著。④

总而言之，查希兹囊括了那个时代的全部文化知识，很少有人能与之匹敌。学者们总是在某一方面学有专长，语言学家不懂哲学，哲学家不懂文学，像奈扎姆和查希兹那样无所不通的人是少有的，而查希兹还超过了他的老师。正因为如此，查希兹对于文学和哲学都作出了贡献。在文学方面，他的贡献是：丰富了文学的内容，在文学几乎变成一种纯粹的形式时，他给文学灌输了新的内容。读他的信，你会发现他的文笔流畅，内容丰富，既有内容又注意形式。这封信谈女歌手，那封信谈教师，另一封信谈唱歌，甚至有专谈讽刺的信——《方和园》，这封信也有学术内容，对于那些想要知道当时什么是人们最为关注的学术、理智、文学和哲学课题的人来说，这也许是他写得最好的一封信。在哲学方面，他的贡献

---

① 《动物志》，卷 4，第 129 页。
② 同上，卷 5，第 38、39 页。安查里：《文学家论文集》，卷 2，第 76 页。
③ 《动物志》，卷 5，第 111 页。
④ 同上，卷 4，第 74 页。

是：他用人们容易接受的文学笔调来撰写哲学著作，和侯奈因及伯赫帖舒那两个外国翻译家完全不同，他把亚里士多德的言论和蒙昧时代的诗歌结合起来，把哲学家的语言和文学家的语言结合起来，由此产生了一种既有趣味又有教育意义的作品。

尽管如此，查希兹从主张理性权威的老师奈扎姆和一般穆阿台及勒派门人那里获益匪浅。他不是文学的奴隶，他不仅讲述文学，还批评文学；他也不像侯奈因、伯赫帖舒和赛勒迈维那样作亚里士多德和其他希腊哲学家的奴隶；他更不像圣训学家那样作"圣训"的奴隶。他批评"圣训"，只承认理智能够接受的圣训。

阿拉伯人讲的有关鬼的故事、有关描写精灵的诗歌以及当时广为流传的神话都是他讥讽、挖苦的对象。[①] 他还批评艾布·宰德·安萨里等学者不加批评地传播这些东西。他虽然承认艾布·宰德是权威学者，但却认为他在这方面缺乏批评精神。[②]

他引用了很多亚里士多德关于动物的观点，对其中一部分看法加以批评，说什么："这是奇怪的"，"我不明白怎么会这样？"[③] 有时，他又会奚落亚里士多德几句，他说过这样的话："这位逻辑大师声称有一种双头蛇，我就此事问过一个阿拉伯游牧人，他说是真的。我就对他说：'这条蛇朝哪个方向爬呢？它用哪个头吃食、咬物呢？'他说：'这种蛇是不爬的，需要时，它就滚几滚，像孩子们在沙滩上打滚一样；这种蛇用一个头吃晚饭，用另一个头吃午饭；至于咬物吆，它是用两个头一起咬的。'这真是一种最奇怪的野生动物。"[④] 查希兹还亲自对动物和植物作实验，一切传闻他都要经过

---

① 《动物志》，卷 1，第 87 页。
② 《动物志》，卷 1，第 86 页。
③ 同上，卷 4，第 76 页；卷 3，第 162 页；卷 4，第 11 页。
④ 同上，卷 4，第 52 页。

试验。他曾在书中描写过猫、鼠之战，① 还描写过这样一个实验：玻璃器皿内装着二十只蝎子和二十只老鼠，蝎子对老鼠发起了进攻。② 他在书中写道："人们都说蛇憎恶芸香和苦艾的气味，我曾用芸香盖住了蛇的头和鼻子，也没看到人们所说的这种现象。"③

他曾向屠夫请教，并纠正了许多误传。④ 他还曾向弄蛇人了解蛇的习性。⑤

对最细微的事情，他也有精细的观察和有趣的观点，比如，他曾问过这样一个问题："为什么小孩喜欢玩灯？"问完，又自己回答："小孩玩别的都不象玩灯那样。小孩玩灯时，要放开小舌，收紧大舌，从而能够活跃思想，激发兴趣，促进思维活动，增加快乐，这对于心灵有重要的影响。"⑥

他还研究过色彩。如：基色是黑色还是白色？各种颜色按不同比例调和其结果是否不同？白色和光有何关系？他还研究过火苗和云彩呈现不同颜色的原因，⑦ 研究过动物的语言——动物语言的产生、动物语言从猫、狗到猴子的发展，以及动物语言的有声字母的数目。⑧ 这样有趣的研究，他作了很多。他用自己科学的头脑批评过许多流行的观点，如：他不相信人们所说在霍姆斯有一种符咒能够阻止蝎子在那里生存，他认为这是蝎子的天敌的作用。还有人说，有一种符咒能让皮肤被蚊子咬了以后不出现红肿，他不相信这种说法，并证明说，黄昏后一只蚊子咬了他的脚背，直到宵礼时红

① 《动物志》，卷 5，第 77 页。
② 同上，卷 5，第 78 页。
③ 同上，卷 6，第 133 页。
④ 同上，卷 6，第 149 页。
⑤ 同上，卷 5，第 80 页。
⑥ 同上，卷 5，第 41 页。
⑦ 同上，卷 5，第 21、22 页。
⑧ 同上，卷 5，第 89 页。

肿也没消失。[1] 他还用科学的方法研究了眼睛及其功能[2]；研究了广为流传的轮回转世说及其后果，并以理性的证据批驳了自然主义者和学者们在这一问题上的言论。[3]

可以毫不夸张地说，查希兹是当时最博学的人。假若他的著作全都保存下来，按字母顺序加以整理，搜集成册，那将是一本包罗万象的"百科全书"，囊括了当时所有的知识。

现在，让我们再谈谈作为穆阿台及勒派的查希兹。

穆尔台迪在《愿望和希望》一书中说："查希兹对两件事感兴趣：知识是天生的和批驳拉费兹派"。"知识是天生的"，这是一个模糊的概念。查希兹的意思是什么呢？也许下面这些文字能够帮助我们理解这一概念。

艾施阿里说，查希兹说过："出于本人愿望得来的钱财自然归本人所有。这事是不能选择的。没有愿望，任何行为也不会发生。"

沙赫力斯坦说，查希兹说过："所有的知识都是天生的。没有任何知识是由众仆的行为产生的。众仆有了愿望才有收获，从而产生行为。"[4]

在这个问题上，查希兹时代的和后来的教义学家们是有分歧的：知识究竟是天生的，还是后学的？一些人说知识是天生的，就是说知识的获得无需学习和思考；另一些人说知识是后学的，就是说知识的获得要靠学习和思考。法赫鲁·拉兹和查希兹一样认为知识是天生的，两圣城的伊玛木和安查里却认为知识是后学的，还有

① 《动物志》，卷5，第120页。
② 同上，卷2，第47页。
③ 同上，卷4，第24页。
④ 沙赫力斯坦：《教派》，第52页。

一些学者认为有些知识是天生的，有些知识是后学的。根据以上情况，我们可以对查希兹的见解进行分析。

有两个问题促使穆阿台及勒派研究这一个题目，这两个问题是：

（1）人是自己创造自己的行为呢，还是真主为他创造行为？

（2）由一种行为产生出来的其他行为，应归属于行为的主动者呢，还是不归属于他？比如说：一个人向水里扔了一块石头，产生了一圈一圈的水波，这些水波的产生可以归之于扔石者吗？又比如：一个人点燃了一根木头，结果把房子烧着了，由于房子被烧，致使一些人死亡。由于这些人的死亡又引发出一些事件，这些事件的发生应归罪于点燃木头的人吗？人们先研究了这两个问题。穆阿台及勒派的学者素玛迈·本·艾施莱斯认为：派生出来的行为是没有主动者的。一个人也许作了一件事，这件事在他死后派生出一些事情来，这些派生出来的事情是不能归之于死者的。如果是恶行，便不能归之于真主，因为真主是不行恶的。这些派生出来的行为是没有主动者的，对于一切派生的行为都应这样认为。①

看来，查希兹是持这种看法的，因为他曾说过：知识不是人的行为的结果，因为知识是派生出来的，不是通过感觉就是经过思考产生的。所以，他说：人只要有愿望的指导，就能得到知识，而在这以后发生的事情就是自然而然地产生的。比如睁开眼睛，就能看到这件东西是红的，那件东西是黄的；这件东西比那件大。所以，睁开眼睛是有意识的、主动的、主观努力的活动，而由这一活动而产生的知识，或者换句话说，由这一活动而派生的知识则是必然产生的。开动思想去进行研究和论证也是如此。思考是有意识的活

① 沙赫力斯坦：《教派》，第49页。

动，但是思考的结果以及通过思考而获取的知识就是必然或自然的，而非主观努力的结果。

人的知识是本能的，如人本能地会吮乳，他本能地会感到疼痛和欣喜。如果他的智力自然地发展，他的知识也随之自然地增长，他就能够明白：整体比部分要大；一个身子不会分在两地。他本能地进行思考和观察，本能地接受正确的东西，拒绝不正确的东西。

也许正是因为查希兹在这方面的广泛研究促使他缩小应受惩罚的异教徒的范围：没有接受过传教的不算犯罪；虽然接受过传教，但经过思考没有确立信仰的也不算犯罪；只有确认教义的正确而坚持不信的才是犯罪。安查里也转述过查希兹的下述观点："查希兹认为反对伊斯兰教的犹太教徒、基督教徒和无神论者如果坚持反对伊斯兰教就是有罪的；如果经过思考，但不能认识真理，则是可原谅的，不是罪人；如果他们不知道应该思考而没有思考也是可以原谅的。只有顽固不化才是罪人，应予惩诫，因为至高无上的真主宽厚待人，而不苛责于人。对于那些不能认识真理，却由于畏惧真主而固守自己的信仰的人，知识的道路是敞开的"。[①] 查希兹根据这一观点认为欧洲人、非欧洲人乃至全世界的人除一小撮外都能得救，这一小撮人经过研究明白伊斯兰教是真理，但由于贪图虚荣、留恋原来的教职等原因拒不接受伊斯兰教。安查里反驳他道："这种观点是为理智所不容的。如果是法律规定倒还可以，但法律要惩罚的是那些有能力思考而不思考的人。"然而，我们认为安查里在这个问题上是犹豫不定的，有时，他很尖锐地反驳查希兹的意见，如所著《集萃》一书；有时又很接近查希兹的观点（如所著《分歧的仲裁者》一书）。

① 安查里：《集萃》，卷 2，第 259 页。

把查希兹在这个问题上的言论和他所说的“知识是先天的”联系起来，人们发现：当他认为知识是先天的时候，便会顺理成章地认为人的观点和信仰也是先天注定的，而不是后天得来的，是他的头脑构成的方式及其所反映的观点的必然结果，是这两种因素相互间的自然感应。一个人面对一种宗教，如果他的头脑不欣赏这种宗教，他就只好不欣赏它，而且根本也不可能去欣赏它。谁经过思考皈依了伊斯兰教，那他的伊斯兰教信仰是天生的，而不是后天得来的；谁背叛了伊斯兰教，则他的叛教也是天生的，而不是后天决定的。人只有在意愿的指引下才能进行后天得来的工作。如果有了意愿，则此后无论发生叛教或信教的行为，他都不可能改变它。到那时，他对自己的信仰就不负责任了，因为真主一向宽厚待人，从不苛求。谁患了色盲，谁就会把红的看成黑的，对此不应加以责备，因为他能作的只是睁眼或闭眼，至于看到的是黑的还是红的，他自己无法决定。凡理性知识都是如此。

对查希兹所说：“知识是天生的”和穆尔台迪所说：“查希兹固执己见”，笔者的理解就是如此。笔者不认为他的看法和穆阿台及勒派的总原则，即人是自己行为的创造者有什么矛盾，因为当他谈到人能控制自己的意愿时，他并没有违反总的原则，尽管他说过，此后产生的一切都是本能的、自然的。

看来，查希兹把这一关于“本性”的理论发展到了最大限度，他从今生和来世的范围来看待这一理论。

遗憾的是，他的理论，留存下来的只是一鳞半爪，完全不能说明问题。沙赫力斯坦说过：“查希兹和自然主义哲学家一样，主张确定实体的性质。他肯定实体都有自己的独特行为，认为实体不可能没有本质，因为现象是变化的，而本质不可能消亡。关于入炼狱者，他认为他们不可能永处火狱受折磨，他们会变成火。他说：

"烈火(即末日的烈火)将把入火狱者吸引过去,而不会有任何一个人自己进去"。①

这段简明扼要的话说明了许多意思。查希兹在这段话里规定了事物的自然法则:水、火,以及世上万物都有自己永恒不变的自然法则,也就是说,他肯定了近代科学的重要原则,即物质不灭。他说:"本质是不会消亡的"。现象是变化的,而物质的本质常存不灭。物质在变换着,变化着,时而变成水,时而变成农作物,时而变成矿物,时而变成木材,所有这些都是物质的瞬时现象,也可以说是构成物质的基本原素的瞬时状况。

在这个问题上,查希兹甚至对末日产生了一种奇怪的观点:他认为入火狱者的本性与烈火是协调一致的。根据这个观点,入天堂者的本性也是和天堂协调一致的。入火狱者根据其本性自己宣布入火狱,而烈火也根据其本性和入火狱者的本性将他们吸引进去。

穆尔台迪提到查希兹感兴趣的第二个问题是:"批驳拉费兹派"。查希兹所写"伊玛木的资格"一文只有只言片语留传下来,文中说:拉费兹派(指拒绝派)是十叶派的一个支派,之所以被称为拒绝派,是因为当有人问宰德·本·阿里·本·侯赛因对艾布·伯克尔和欧麦尔的意见时,宰德赞扬了两位哈里发,并祈求上帝怜悯他们,十叶派中一部分人因此而拒绝拥护他,遂被称之为"拒绝派"。从此,十叶派分为两派:拒绝派和宰德派。两派都认为阿里优于艾布·伯克尔和欧麦尔,但宰德派较少攻击后两位哈里发,对他俩的判断也较公允,这点将会在后面谈到。

在此文中,查希兹站在保卫艾布·伯克尔和欧麦尔两位哈里

① 沙赫力斯坦:《教派》,第52页。

发的立场，以强烈的措辞反驳宰德派和拒绝派认为阿里优于艾布·伯克尔和欧麦尔的理由，并肯定了他俩作为伊玛木的资格。根据留存至今的零星片断的材料，他的观点可概括如下：赛基发圣训证明，真主的使者没有指定继承人，也没有决定何人执政。亲属关系并不是选优的根据，因此，艾布·伯克尔和欧麦尔应比阿里优先。同时，查希兹还研究了在同一时间内，穆斯林大众是否可以有多位伊玛木的问题。他认为，这样作是不行的，因为这种作法将带来朝政腐败、争权夺利和互相敌视，其结果必然不能克服腐败现象，从而损害穆斯林的利益。他在文中谈到他写了一本专门驳斥拒绝派的书。①

在以"倭马亚人"为题的文章中，他曾谈到过对倭马亚人的看法，补充了有关伊玛木资格的意见。他赞扬艾布·伯克尔、欧麦尔时代和奥斯曼登基后的前六年，那是人们关系和谐和意见一致的年代。此后便是烽烟四起，战乱频仍，一直到阿里被杀，光荣地为真主献身。谋杀者应受到诅咒，入炼狱。接着，他又谈到了穆阿威雅，说他把伊玛木教长制变成了科斯鲁②王位制，把哈里发推举制变成了罗马皇帝式的篡夺王位。他还历数了穆阿威雅的错误，指责他叛教。最后，他还严厉批评了那些不肯谴责穆阿威雅叛教的穆阿威雅时代和查希兹时代的人。他说："由于当时很多人不再谴责穆阿威雅叛教而使自己成为外道。我们时代的青年人走得更远，我们时代的新鲜事也更多，这些青年人甚至说：不要责备他，他有同伙，责备穆阿威雅就是异端，谁仇恨他，谁就违反了逊奈。对此我要说：抛弃清白就是反对逊奈。"查希兹还历数了叶基德③的罪

① 木拜利德：《辞章集成》，卷2，第216、269页。——译者

② 科斯鲁，古代波斯国王的称号，其王位的继承实行世袭制。——译者

③ 叶基德·本·穆阿威雅：倭马亚王朝的第二位哈里发，公元680年—684年在位。——译者

恶，如杀害侯赛因，攻打克尔白，洗劫麦地那等。查希兹还谴责阿布杜·麦立克·本·麦尔旺扼杀了仅有的一点批评哈里发和总督们的自由，他说："有些仁人君子曾以恶报来警告和恐吓暴君们，使他们明白人们不能容忍腐败现象，但哈里发阿布杜·麦立克·本·麦尔旺和总督哈查吉·本·优素福上台后，便明令禁止这种犯上的行为，还杀了一些人，以示惩诫，从此，人们再也不敢反对他们了。"

在文章中，查希兹还批评了当时的一些年青人。这些人曾扬言："谴责腐败的统治者是叛乱，攻击暴虐的统治者是异端"，他们还异口同声地攻击那些因信仰虔诚或喜好分析问题而被杀的人。尽管杀人者是暴虐的君主，是忤逆的王子，尽管他曾让好人恐惧，让伊斯兰教法学家遭受杀戮，使穷人忍饥挨饿，使弱者受尽欺凌，他们也不赞成对杀人者进行责备、革职、放逐和谴责。他们极尽讨好、谄媚之能事，以至同流合污，只有少数真主保佑的人除外。

在查希兹留传下来的有关宗教问题的著作中，有一篇文章描写了当时的各种饮料。文章阐述了准许饮色酒，禁止饮白酒的种种理由。由此文可知，尽管他赞成准许饮色酒，但并没有亲自尝试过。① 查希兹假借提问者之口说出色酒的特点，并用文学笔调对色酒的性质及其对身体和心灵的影响进行细致入微的描述，在这一点上，艾布·努瓦斯也望尘莫及。他还猛烈地驳斥了麦地那的教法学家关于禁饮色酒的意见，勇敢地支持了伊拉克人的观点。他说："也许有人会说：使者的城市和迁居之所的居民对于合法、非法、椰枣酒、白酒以及使者没有明白允许或禁止的其他东西能一目了然，他们一致认为应禁饮能够醉人的色酒，因为它和白酒一样。对此，我

① 木拜利德：《辞章集成》，卷 2，第 251 页。

愿说：一个地方的显赫名声不能决定何为合法，何为非法。合法与非法应以《古兰经》、一致认可的圣训、健全的理智和一定的标准来判断。”他还谴责麦地那居民，他们甚至把拿空水袋的人也抓来拷打一番，“因为他们声称水袋是盛酒的器具，按照这种逻辑，该受处罚的是那些持刀剑或拥有剧毒的人，因为这些东西都是杀人的凶器。”在这篇文章的最后，查希兹写道：“麦地那人只是普通的人，并不是天使，他们说的话并非都是真理。”

这篇文章还说明：查希兹主张只根据一致公认的圣训办事。前面所引用的文章也证明了他的这一主张。对于某一段圣训，人们如有不同意见，有人肯定，有人怀疑，或有人另传述一段圣训，则应根据理智加以判断。既然有些圣训肯定饮色酒为合法，而有些圣训则断其为非法，查希兹便置这些圣训于不顾，他曾坦率地表示过：健全的理智是立法的基础之一，根据理智立法不同于根据法学家的著作进行类比的立法方式。

在这篇文章中，他还攻击了圣训学家，批评他们的研究工作多有粗疏错漏，而且浅尝辄止，不求甚解，言论也欠公允。这是穆阿台及勒派和圣训派之间的积怨，他们总是互相排挤，相互对立，以至发展到誓不两立的地步。由于思维方式和研究方法不同，这种对立在“《古兰经》被造”问题所引起的动乱中达到高潮，这一点后面还要谈到。

查希兹批评他们，因为他们只是搜集圣训，而不喜欢动脑筋思考。他说：“如果他们对于传述的东西加以分析，提出证据，困难就会少些，但大多数圣训学家仅限于传述而已，他们只是就字面进行解释，而不说明理由，也不提供证据。”① 他还批评圣训学家和诠释

① 查希兹：《动物志》，卷 1，第 166 页。

圣训者喜欢搜集奇闻轶事，但不加以研究。因此，他对《动物志》一书中出现的圣训和圣训的注释都用理智去判断，并根据合理性原则和事情本身的性质加以分析。

查希兹是当时保卫穆阿台及勒派的原则、发展和巩固其学说的领袖。他巍然屹立在反对穆阿台及勒派的人的面前，保卫着该派关于美与丑的理论和关于"《古兰经》乃被造之作"的理论。他说："他们中大多数人宣称：真主的语言是美好的……；'福音书'不是《古兰经》，《黄牛章》不是《仪姆兰的家属章》；是真主主持编写此书，使之成为明证，证明使者的真实性；真主对此书可随意增删，也可随意更换；真主降示了它，使之分成章节，它因真主而存在，除真主外别人都不能这样作。尽管如此，但《古兰经》并非真主所造。他们给了它所有创造的性质，却禁止使用'创造'这个字眼。奇怪的是，禁止使用这个字眼的人竟声称：他从来没有从先辈那里听到'《古兰经》乃被造之作'这样的话，但他应该知道，他也从来没有从先辈那里听到'《古兰经》非被造之作'的话。"①……等等。

总而言之，查希兹是那些在文学、教义学、宗教学诸方面有着广泛影响的少数人物之一。他的文风脍炙人口，这是一种通俗易懂、引人入胜、生动有趣、丰富多彩的文风。他从各个方面反复探求字义，务求详尽，直到他人无话可说。当他用这种文风来阐述穆阿台及勒派的教义和宗教问题时，就使这些问题更易为人接受，而在他之前，这些问题都是模糊一团的，只有少数人能够理解。由于他的文风，模糊之处澄清了，难点解决了，问题变得易于理解了，知识的范围也扩大了。由于他的文风，不能理解哲学家和教义学家言论的头脑开窍了，不能接受概括的语言和笼统的表达的人们信

① "倭马亚人"一文。

服了。在他们之后出生的用阿拉伯文阅读的人有谁不曾受惠于他呢？

巴　格　达　派

比什尔·本·穆阿太密尔

（卒于伊斯兰历 210 年）

艾布·穆萨·穆尔达尔　　艾哈迈德·本·艾比·杜阿德　　素玛迈·本·艾施莱斯

加法尔·本·哈尔卜　　加法尔·本·穆拜希尔

艾布·加法尔·伊斯卡菲　　尔萨·本·海塞姆·苏非　　艾布·侯赛因·赫雅退（《胜利集》一书作者）

艾布·卡塞姆·巴拉黑

←—6——比什尔·本·穆阿太密尔

他的别号是艾布·赛勒·希拉利，他是穆阿台及勒派中巴格达派的创始人，曾和法德勒·本·叶海亚过从密切，在哈伦·拉希德时代曾经飞黄腾达。他是当时的一个能人，无论在文学方面，还是在穆阿台及勒派理论方面都有突出的成果。

在文学方面，据笔者所知，他是阿拉伯修辞学的创始人，查希兹在《说明与解释》① 一书中引用的珍贵材料足资证明。在这份材料中，比什尔谈到了修辞学的一些基本问题，在他之前还没有任何人涉及过。他这样规劝作家：

（1）作家应注意选择写作的时间，并非任何时候都适宜于写作。在空余时间，当头脑轻松、心境平静时写作，语言自然顺畅平易，不会矫揉做作。

（2）他提出了修辞的最高典范，即流畅、亲切、庄重、通俗的语

① 《说明与解释》，卷 1，第 126 页。

言和浅近明白的内容。

（3）他阐明了修辞学的基础，即语言应注意场合。"上层人士的语言不见得高贵，平民百姓的语言不见得下贱。什么时候说什么话。语言高贵是因为它正确，审时度势便胜卷在握。"一个文学家如果能用通俗易懂的语言使普通百姓明白上层人士的话，那他就是一个了不起的修辞学家。

（4）他还谈到了词汇及其在语言中的地位。用词应得体、达意，切中题意，不可离题太远，也不可不分场合，随便乱用。

谁如果作不到上述四点，且思绪涣散，即使有写作的念头，也应推迟到心情平静时再动笔。谁如果不是因偶然的原因，而是因为没有基础，因为才智枯竭而思绪停滞，趣味低下，那最好放弃文学和修辞，转而从事其他更有基础、更合适的工作。

显然，这就是修辞学的基础。比什尔写下这些文字时，查希兹还没有发表《修辞与释义》一书。查希兹从他那里转述了这些文字。比什尔比查希兹出生早，也比他死得早。比什尔殁于伊斯兰历 210 年前后，查希兹殁于伊斯兰历 255 年，前后相差 45 年左右。

我们不知道在比什尔之前有谁奠定了阿拉伯修辞学基础，所以，把他称为"修辞学创始人"是不过份的。

此外，他还擅长写五韵诗和双重韵诗。查希兹说："我没见过任何人比比什尔更擅长写五韵诗和双重韵诗的了，在这方面，他比艾巴尼·拉希基都强。"

他还擅长写一种赞颂真主创造万物，特别是创造动物的智慧的诗。查希兹在《动物志》一书中曾提到他的两首长诗，他说："在谈起昆虫、猛兽等各种动物之前，让我们先谈谈比什尔·本·穆阿太密尔的两首诗，他在诗中搜集了许多关于动物的奇闻异趣，表现

出他具有多方面的奇智和辩才”。接着，查希兹便引用了这两首诗，并开始解释诗的意思。①

也许正是比什尔·本·穆阿太密尔这两首歌颂真主创造动物的奇迹的诗启发查希兹撰写了《动物志》一书。

他还有一首杂韵诗，表达了阿里优于哈瓦立及派人的观点。

他的诗多为教诲诗，且多与宗教及教派有关，目的是规劝人们观察真主创造的万物。穆尔台迪说，他还有一首四万行的诗，驳斥了所有的反对派。

* * *

关于比什尔的穆阿台及勒派观点，现在只有一些零星材料。他最重要的研究是关于“责任”问题，实际上，他的许多言论都是围绕着这个问题展开的。人们提到“正是他首创‘派生’一词并充分论证了它的含义。”② 我们在前面谈到过“派生”的含意。看来，他研究“派生”的目的是要确定责任。一个人的行为也许会派生出其他行为来，如：一块石头扔出去，打碎了一块玻璃，玻璃片飞起来又伤了人，如此等等。一个人对因他的行为而引起的种种后果究竟负什么责任？遗憾的是，古人没有详尽地转述比什尔在此问题上的见解。

儿童的行为也是他研究责任问题的内容。儿童对自己的行为负责吗？真主会因为他的行为而惩罚他吗？比什尔的意见是：儿童对自己的行为是不负责的，至高无上的真主是能够惩罚他的，但如果真主果真这样作了，那就亏待了他。但他认为对真主讲这种话是不恰当的，应该用更委婉的方式来表达。

关于“责任”，他还说过这样的话：“一个人对其所犯的大罪表

① 《动物志》，卷6，第92页。

② 沙赫力斯坦：《教派》，第44页。

示悔改，但后来又重犯，那此人所犯而又表示悔改的第一个罪应该受到惩罚。悔改可以消除他的责任，但条件是不得重犯。”

*　　*　　*

许多人拜比什尔为师，其中成就最突出、在巴格达传播穆阿台及勒派教义影响最大的有三个人：(1)艾布·穆萨·穆尔达尔；(2)素玛迈·本·艾施莱斯；(3)艾哈迈德·本·艾比·杜瓦德。

←—7——艾布·穆萨·穆尔达尔

艾布·穆萨原名是尔撒·本·苏贝赫。由于他信仰虔诚，苦修苦炼，而且能言善辩，擅长劝导，所以，在巴格达传播穆阿台及勒派教义的成就首先应归功于他。一天，艾布·侯载勒·阿拉夫来到他的讲堂，听他讲述“公正”的原则，和对真主的赞美。他赞美真主对万物行善，对众仆宽厚；谴责众仆自相残害，责备他们疏怠对真主应尽的职责。艾布·侯载勒听罢，一边哭着一边说：“当年，艾布·侯扎法和艾布·奥斯曼等谢赫们就是这样传教的呀！”① 因此，艾布·穆萨被称作“穆阿台及勒派的修道士”。在他去世前，曾嘱咐不得将遗产分给后人，而应散发给穷人。有人问他：“为什么这样作？”答：“我之所有并不属于我个人，而是属于穷人。这些钱财背叛了穷人，转到我手里，使我一生收益。”② 由此看来，他在行动上是一个极端的社会主义者。

他这种虔诚、苦修的行为感动了众人，穆阿台及勒派的主张因他而得到了广泛的传播。

他的穆阿台及勒派的信仰是与其个性相符的。他对穆阿台及勒派的主张十分执著，并热衷于指责别人(包括本派信徒在内)为叛教，只有少数人能够幸免。比如，谁说人的眼睛能够看见真主，

① 赫雅退：《胜利集》，第67页。

② 同上，第69页。

谁就是叛教；谁说众仆的行为是真主创造的，谁就是叛教；谁掌权，谁就是叛教，他的权力既不能遗传，也不能继承。① 易卜拉欣·本·信迪有一次和他谈起地球上全体居民，他一概指斥为叛教。易卜拉欣对他说："难道象大地一样广阔无限的天国只有你和三个与你志同道合的人能够进去吗?!" 凡以物配主者和宿命论者都被他指责为叛教。为此，他撰写了一本书，把地球上的大部分人说成是叛教。他也许是在巴格达挑起关于"《古兰经》乃被造之作"的争论的第一人。他以一种引人注目的方式提出问题，挑起争论。他声称人是能够写出像《古兰经》那样流畅、通顺、严密的文字来的。② 他也许像一些穆阿台及勒派人一样，认为《古兰经》的奇迹是仅就其宗教含义和预告未知而言的。他还夸大其词地谈到"《古兰经》乃被造之作"的问题，把凡是认为《古兰经》是无始自有的人统统视为叛徒。谁说《古兰经》是无始自有的，就是肯定两件东西是无始自有的。"③

艾布·穆萨的这种说法自然引起人们针锋相对的争论和反驳，这场争论愈演愈烈，最后变成一场灾难。

对于圣门弟子和各个政治事件，他和许多穆阿台及勒派人的态度相同。对阿慕尔·本·阿绥和穆阿威雅及其同伙他持否定态度，而对奥斯曼，则不表示态度，既不说好，也不说坏，因为奥斯曼既作过好事、也作过坏事。但对杀害奥斯曼的凶手则持否定态度，说他们将入火狱。

穆阿台及勒派关于穆阿威雅和阿慕尔及其同伙的立场符合阿

---

① 沙赫力斯坦：《教派》，第48页。

② 沙赫力斯坦在《教派》一书中谈到此事。

③ 沙赫力斯坦：《教派》，第48页。这里的"两件东西"指的是真主和《古兰经》，意即"以物配主"。——译者

拔斯人的口味，因为他们憎恨倭马亚人的国家，对一切有损倭马亚人名声的事情都趋之若鹜。因此，像穆阿台及勒派这样的宗教界人士对倭马亚人执否定态度，正好迎合了阿拔斯人之所好。但穆阿台及勒派的观点是否受到阿拔斯人的政策的影响呢?笔者认为：有一部分世俗人士和宗教人士是受了影响的，还有一部分人则受到了自由思想的影响。而且，笔者还认为：艾布·穆萨就是这后一种人中的一个，因为他很虔诚，一心修炼，那些因接近权贵而叛教的人是不会向他兜售其主张的。

←—8、9——两个加法尔

穆尔达尔的得意门生中有两个加法尔：加法尔·本·穆拜希尔和加法尔·本·哈尔卜。他俩都是巴格达穆阿台及勒派的首领，并在学识和操守方面为世人树立了典范。加法尔·本·穆拜希尔在教义学、教法学、圣训学、《古兰经》学、修炼、“伊智提哈德”① 诸方面都是有胆有识的。在教义学和教法学方面，他著述甚丰，他的主张类似札希里学派② 的主张——如遵循《古兰经》、圣训和“公议”的字面意义，憎恶“意见”和“类比”。他撰写了一本书，专门驳斥“意见派”和“类比派”。他曾和比什尔·迈里西辩论，他那强有力的论据使比什尔不得不逃之夭夭。他继承了穆尔达尔苦修、虔诚和擅长辞令的衣钵。由于他的循循善诱，全体阿那城③ 的人都转向了穆阿台及勒派。哈里发瓦绥格曾问过艾哈迈德·本·艾比·杜瓦德(他俩都是穆阿台及勒派人)：“你为什么不委任我们穆阿太

---

① 伊智提哈德，阿拉伯文Ijtihad的音译，意为“尽力而为”。伊斯兰教教法专用语译为创制，指伊斯兰教权威学者根据伊斯兰教立法原则提出的个人意见。——译者

② 札希里学派，阿拉伯文 Ẓāhiriyah 的音译。伊斯兰教教法学派。即按《古兰经》字面意义解释法律的学派。——译者

③ 阿那城，在今伊拉克境内。——译者

齐赖派人为法官?”艾哈迈德说:“穆民的领袖啊!他们拒绝委任。比如,加法尔·本·穆拜希尔,我给了他一万银币,他却拒绝接受,我又亲自拜访他,他也拒绝见我,……我怎么能把法官的职务委任给他这样的人呢?”加法尔·本·穆拜希尔卒于伊斯兰历234年。

加法尔·本·哈尔卜·海姆达尼也是一个虔诚的教义学家。他先在巴士拉跟艾布·侯载勒学教义学,后到巴格达就学于艾布·穆萨·穆尔达尔名下。他曾著书反驳他的老师艾布·侯载勒,书名为《谴责艾布·侯载勒》。穆尔台迪这样谈到他:他父亲是当时的权贵,给他留下一笔钱财和不动产,但都被他放弃了。穆尔台迪还说:加法尔出席过瓦绥格的辩论会。有一次,他是在祈祷时进去的,瓦绥格站在前面,领着大家祈祷,只有加法尔一人走得远远的,脱了鞋,独自一人祈祷。① 艾哈迈德·本·艾比·杜瓦德对他说:瓦绥格不会容忍你这种行为。如果你决心继续这样作,就不必参加他的辩论会了。加法尔说:“不是你硬拉着我来,我是不会来的。从此以后,加法尔就没再参加过瓦绥格的辩论会。加法尔卒于伊斯兰历236年。

总之,穆尔达尔和他的学生——两个加法尔在巴格达虔诚地宣传了穆阿台及勒派的主张。他们很像阿慕尔·本·欧拜德和瓦绥勒·本·伊脱邑,以自己的行为传播了穆阿台及勒派的教义,而两位加法尔更是有口皆碑。人们常说:“两位加法尔的学问……两位加法尔虔诚的信仰……就像人们常说:两位欧默尔的公正一样。

←—10——素玛迈·本·艾施莱斯

素玛迈·本·艾施莱斯(其别号是艾布·迈阿尼·尼迈里)是另一种类型的穆阿台及勒派学者。他并不虔诚,喜欢在世俗事务中

① 此举说明他认为哈里发瓦绥格没有资格主持祈祷。——译者

冒险，在哈里发的宫廷中频繁出入。他常在哈里发的辩论会上大谈文学和穆阿台及勒派的观点，为辩论会增添光彩。文学书籍中充满了他的清词妙句。沙赫力斯坦说过："在他身上集中了宗教观点的荒谬和心灵的放荡，尽管他相信放荡不羁的人如不悔改将永堕大狱。"这里，宗教观点的荒谬，可能指的是他的穆阿台及勒派的信仰，其实，素玛迈并不是浅薄之徒。穆尔台迪说："在学识和文学方面，素玛迈是当时出类拔萃的人物之一。他的辩论尖锐有力。"查希兹十分敬佩他，引用过他的许多言论。关于心灵的放荡，看来是因为他让自己得到了应得的享受，而不苦行修炼的缘故。起先，他曾与哈伦·拉希德接触，由于思想自由而被指责为叛教，遭到哈伦·拉希德的囚禁，后又得到赦免。拉希德非常佩服他的才智，把他当作自己的密友。到了买蒙时代，素玛迈更是青云直上，地位高踞于诸大臣之上。法德勒·本·赛赫勒被杀后，买蒙想委任他为宰相，被他拒绝了。他说："我看那些担任公职的人都是好景不长的。"买蒙同意他的意见，对他说："请你给我推荐一个对我有用的人吧。"他便推荐了艾哈迈德·本·艾比·哈立德。[①] 尽管是他推荐的，但艾哈迈德本人却不知道素玛迈对自己的恩惠。有一天，艾哈迈德当着买蒙的面对他说："素玛迈！宫廷里每个人都有职务，唯独你没有职务。"素玛迈对他说："我在宫廷里的地位和作用是很清楚的。""是什么呢？"素玛迈说："就是对象你这样的人是否称职提供咨询意见。"艾哈迈德哑口无言。[②]

艾哈迈德·本·艾比·哈立德死后，买蒙又请他出任宰相，他又拒绝了，买蒙便让他推荐合适的人选，他推荐了叶海亚·本·阿克苏姆。在推荐之前，素玛迈已经知道叶海亚不会像他的前任那

① 脱夫尔：《巴格达史》，第215页。

② 同上，第228页。

样对他背信弃义，但很快两人之间又产生了不和，① 其原因也许是在买蒙御前进行的辩论和讨论。素玛迈能言善辩，论证有力，总能战胜对手，而且有理不饶人，硬是强迫对手接受自己的论点，这就要结怨于人，尽管这些人都曾受惠于他。

素玛迈由于接近买蒙，而且人们都知道哈里发对他言听计从，因而对穆阿台及勒派教义的传播颇有功绩。脱夫尔曾经这样说过："从叶海亚·本·艾克苏姆接近素玛迈，并向他要职务一事就可以知道叶海亚开始学习穆阿台及勒派的理论了。"②

查希兹说："素玛迈说过：加法尔·本·叶海亚·伯尔麦克是最善于辞令的人，他讲话冷静、从容、简练、亲切，不用重复便能理解。假如世界上有一个人讲话无需借助手势，那就是加法尔，而且他还无需借助重复。"素玛迈有一次说过："我从没见过一个人比加法尔·本·叶海亚更能作到在讲话时不结结巴巴，吞吞吐吐，不清嗓子，不搜罗生僻的词汇，也不挖空心思地寻找深奥的概念。"查希兹在引用了这段话之后说："素玛迈·本·艾施莱斯用来描述加法尔·本·叶海亚的这些特点，同样也适合于他自己。他同时代的人中，只有他作到了这些。我只知道他是个乡下人，不是本地人。他的话言简意赅，易于理解，而且流利通畅，毫不做作。他用词恰到好处，意思和词义很贴切。他的话一传到耳朵里，不假思索就能理解。"有些作家说："素玛迈的话吐字清晰，意思明白。"③

查希兹的这段话证明他承认素玛迈是当时最善于辞令、最有逻辑、最善于表达的人。有查希兹的这段话作证明就够了。素玛迈是查希兹的老师，查希兹在《说明与解释》和《动物志》二书中引

① 脱夫尔：《巴格达史》第256页。

② 同上，第257页。

③ 查希兹：《说明与解释》，卷1，第190和195页。

用了许多他在文学、修辞学、动物学方面的材料。查希兹在书中多处写道："素玛迈告诉我"，"素玛迈对我说"……等等。在文风和内容上，也得益于素玛迈。此外，在幽默、讽刺和讲述辛辣的轶事方面，素玛迈也是查希兹的老师。查希兹向我们讲述的素玛迈的奇谈妙论就是清楚的证明。

一天，素玛迈怂恿买蒙写一本诅咒穆阿威雅的书，并在宫廷会议上宣读。叶海亚·本·艾克苏姆不同意这样做，他说："穆民的领袖啊！老百姓，特别是呼罗珊人对此是不会接受的，我们不能保证他们不会产生反感，甚至不顾后果。我主张让人们维持现状，不要让他们看出你倾向于哪一派，这样作在政治上更正确，在举措上更恰当。"买蒙倾向于叶海亚的意见，便对素玛迈说："叶海亚使我畏惧老百姓的意见。"素玛迈说："什么是老百姓？真的！只要你派出一个人，肩上扛一面黑旗，手上拿根棍子，他就能用棍子给你驱赶来成千上万的老百姓。真主把他们比做牲畜，真主说：'难道你以为他们大半是能听从或者能了解的人吗？他们只象牲畜一样，他们甚至是更迷误的。'① 穆民的领袖啊！几天前我路过呼勒迪大街，忽然看见一个人将衣服摊开，把许多药剂倒在上面，一边吆喝着：'卖药呢！治白内障、夜盲、角膜翳、弱视的药。'卖药的人恰巧一眼失明……人们蜂拥而至，纷纷请他开方。我从坐骑上下来，挤到人群里，对他说：'喂！我看你的眼睛比别人更需要治疗，可你却把这种药说成能够治疗眼疾，你为什么不试试呢？'他说：'我在这里已经十年了，从来没见过一个比你更无知的谢赫。'我说：'怎么会呢？'他说：'笨蛋啊！你知道我的眼睛是在哪里坏的吗？'我说：'不知道。'他说：'在埃及。'于是，人们纷纷朝我涌来，一边说：'这人说得对。'

① 见马坚译：《古兰经》，25：44。——译者

说着，就要对我下手。我赶紧说：'凭真主起誓！我不知道你的眼睛是在埃及坏的。'靠着这办法我才摆脱了困境。"买蒙笑着说："通过这段故事你给老百姓什么评价呢？"素玛迈说："真主给他们的已经够了。"①

素玛迈这样作是为了推动买蒙实行穆阿台及勒派的主张，攻击穆阿威雅是第一步，以后还有"《古兰经》乃被造之作"等问题，这在后面还将谈到。素玛迈蔑视老百姓，让哈里发不要看重老百姓，因为他们是实行真主的穆阿台及勒派主张的最大障碍。

他看不起老百姓有许多例子。例如，有一天，哈里发哈伦·拉希德问在座的人，什么人最倒霉？每人都发表了看法，轮到素玛迈，他便说："最倒霉的人就是被无知的人判罚的智者。"素玛迈说："我注意到拉希德脸上露出一丝愠怒的神情(因为他将素玛迈囚禁过，以为是指他)，便赶紧说：'穆民的领袖啊！没想到我使你产生了误会。其实，我是说的另一件事情'，即狱卒赛拉姆·艾卜莱什在狱中读《古兰经》的事。当时我在狱中，他读到：'在那日，伤哉被否认的人们！'我便对他说：'被否认的人们是指使者们，而否认的人是叛教者'，所以，你应该读作：'在那日，伤哉否认的人们！'②赛拉姆说：'以前，人们对我说你是伪信者，我还不信呢。'从此，他就虐待我、欺压我。拉希德听罢便笑起来了。"

素玛迈能言善辩。一次，他当着买蒙的面和叶海亚·本·艾克苏姆辩论行为的被造问题。素玛迈说："众仆的行为不外以下几种：所有的行为都来自真主，众仆无所作为；部分行为来自众仆，部分来自真主。如果你说众仆对其一切行为都无所作为，你就叛教了，因为你把所有的恶行都归之于真主；如果你说众仆的行为既来

① 脱夫尔：《巴格达史》，第91页。

② 见马坚译：《古兰经》，83：10。——译者

自真主，也来自众仆，你又叛教了，因为你让万物和真主一起创造恶行；如果你说行为都来自众仆，而真主无所作为，你就变成我所说的那种人了。”

一天，素玛迈所见艾布·阿塔希亚在吟诗：

“钱的主人不得超脱，钱便成为他的主人”。

便问他：“你根据什么作此判断？”他说：根据使者说的下面这段话：“用你的钱买吃的，会吃光；买穿的，会穿破；用来施舍，也会用完。”素玛迈说：“你相信这是使者说的吗？这是真的吗？”他说：“是的。”素玛迈说：“那你为什么在家里藏着二十七个白得尔①，而不用它来买吃的喝的，不用来施舍，也不存起来，以备不时之需呢？”他说：“艾布·迈阿尼啊！你所说的都是对的。但我担心人们穷困时会需要的。”素玛迈说：“你的情况既然如此，又靠什么来帮助穷人呢？你是个吝啬鬼、守财奴，对自己都这么小气，除了节日，平时从不买肉。”

据说买蒙曾问过叶海亚·本·艾克苏姆：“什么是爱情？”叶海亚说：“爱情就是‘心所向往、情所迷恋的美好的良缘’”。素玛迈对他说：“你只能对离婚或禁止血亲结婚作出解释。”买蒙说：“素玛迈，你说说吧。”素玛迈便说：“爱情是使人幸福的伙伴，让人宽慰的伴侣；是说一不二的朋友，是暴君式的主人；它的行为温顺，它的意向模糊，它的决断粗暴；它统治着身体及灵魂，统治着心灵及思想，统治着眼睛及视线，统治着头脑及主张；它所到之处只有服从和占有，它的举措果断有力，它的开始不为人知，它的进入不为人察。”买蒙对他说：“你说得真好呀。”

有一个人对素玛迈说：“我对你有个要求。”素玛迈说：“我对你

① 白得尔：钱币，相当于一万银币。

也有个要求。”那人说：“什么要求？”素玛迈说：“你要保证作到我才说。”那人说：“我一定做到。”素玛迈说：“我的要求是：你别向我提出你的要求。”那人说：“我撤回给你的许诺。”素玛迈说：“但我不交还我所得到的。”……如此等等。

素玛迈是一个雄辩家、一个出色的文学家和风趣的幽默大师，也是一个穆阿台及勒派的学者，他靠其辩才，靠其与买蒙的关系和在哈里发王宫中的努力传布穆阿台及勒派的主张。沙赫力斯坦说：“当时有一派人，投靠在他的门下，拥护他的主张，叫做‘素玛迈派’。”他发展了前面谈到过的“派生”理论，他认为，知识是由思维派生出来的，它像其它派生的行为一样没有主动者。他还发展了用理智来判断是非、美丑的理论。他说：“世界是真主根据其本性创造的，其目的也许和哲学家是一样的，即肯定其本质，而否定根据意愿进行的创造。”① 这段话是沙赫力斯坦转引自素玛迈的言论的，但《胜利集》一书的作者对此加以否认。他说：这是伊本·拉旺迪加在素玛迈身上的谎言。素玛迈说：“表现本性的行为的必然性取决于行为的单一性，如火只能发热，而雪只能致冷；而有多种结果的行为则不是必然的，而是可选择的。”②

←—11——艾哈迈德·本·艾比·杜阿德

他是当时最强有力的人物之一，他对穆斯林的生活和伊斯兰教的历史有重大影响。他是伊雅德的阿拉伯人，“据说他的祖籍是比干西林村，父亲带着年轻的艾哈迈德到沙姆经商。他的青年时代是在求学（特别是学习教法学和教义学）中度过的，直至功成名就。他伴随过希雅吉·本·阿拉·伊勃密，也是瓦绥勒·本·伊

① 沙赫力斯坦：《教派》，第50页。

② 赫雅退：《胜利集》，第22页。

脱邑的朋友，因此，他成了穆阿台及勒派的信徒。”① 赫推布·巴格达迪说他是在巴士拉出生的，时间是伊斯兰历 160 年。

他通过叶海亚·本·艾克苏姆与买蒙接触，常出席买蒙的辩论会，买蒙对他的才智和严密的逻辑性非常欣赏。亲近哈里发的结果是他在宫庭里的权势的日益增加。买蒙在给穆阿台绥姆的遗嘱中写道："你处理任何事情都应该和艾哈迈德·本·艾比·杜阿德商量，他是最佳人选，不要另外任命宰相。”穆阿台绥姆登基后，任命伊本·艾比·杜阿德为大法官，代替叶海亚·本·艾克苏姆。瓦绥格当政时，他继续留任。哈里发穆台瓦基勒上台后，艾哈迈德患了瘫痪症，从此便消声匿迹了。从买蒙结识他的那一年——伊斯兰历 204 年起到穆台瓦科勒上台的 232 年止，在长达二十八年的漫长岁月里，他身居高位，权重一时。根据买斯欧迪、宰赫比和伊本·罕理康的记载，他是在伊斯兰历 240 年去世的。

他在世时，大权在握，正是他那独特的性格和在哈里发跟前的地位造成了这种权势。他远见卓识，豁达大度，在波斯人掌握实权的阿拔斯王朝，他代表着阿拉伯人，其气概和豪爽征服了不少人的心。就像慷慨的伯尔麦克人提高了波斯人的地位一样，他的慷慨大方也提高了阿拉伯人的地位，因此，人们都说："除伯尔麦克人以外，阿拔斯王朝最慷慨大方的人就数伊本·艾比·杜阿德了。”② 他对文学家和学者更是毫不吝惜，把人们团聚到了自己周围。由于他本人是阿拉伯人，所以，他总是偏向阿拉伯人。不管朝廷中波斯人和土耳其人势力多大，工作起来多么困难，他总是千方百计地保护阿拉伯人免遭波斯人和土耳其人的迫害。是他，从艾弗辛刀下救出了艾布·达莱夫·阿吉利；也是他，从穆阿台绥姆手中救了

① 赫推布·巴格达迪：《巴格达志》，卷 4，第 142 页。

② 伊本·罕理康：《人物传记》，卷 1，第 21 页。

哈立德·本·叶基德·本·迈基德·谢依巴尼的命。他既是文学家，又是教法学家和教义学家，所以，诗人和文学家们常常登门拜访。艾布·伊那说："伊本·艾比·杜阿德是一个语言流畅的著名诗人。"穆尔扎巴尼说："底阿比勒·本·阿里·胡扎伊在所著《诗人传记》中提到了伊本·艾比·杜阿德的名字并引用了他的优美诗句。"①

麦尔旺·艾斯格尔·本·艾比·杰努比等人对他盛赞不已。艾布·台玛木等诗人站在他家门外等候接见，一连等了好几天才得入内，一见面，伊本·艾比·杜阿德就对艾布·台玛木说："你大概想责备我吧？"艾布·台玛木说："如果是一个人，我们当然可以责备，但你是大家的代表，我们怎么能够责备呢？"

查希兹原来和他没有什么接触，后来，才开始接近。查希兹原来是追随他的对头穆罕默德·本·阿卜杜·麦立克·宰亚特的。当伊本·艾比·杜阿德攻击本·宰亚特时，查希兹吓坏了，以为自己也会受到攻击，但伊本·艾比·杜阿德却放过了他。以后，查希兹便开始向他靠拢，还把自己的著作《说明与解释》送给他，他以5千弟纳尔回报。

穆阿台绥姆对伊本·艾比·杜阿德欣赏备至，言听计从，曾这样说到他："此人可令举座皆惊，四壁生辉。他一个人抵得上几千人。"瓦绥格对他说："求你帮忙的乞丐和流浪汉都快把金库的门挤破了。"伊本·艾比·杜阿德答道："穆民的领袖啊！他们感激的是您，他们一定会报答您的。对我来说，只要看到大家都赞颂您，就心满意足了。"瓦绥格又说："艾布·阿卜杜拉！只要你高兴和满意，对你的事，我决不阻挠，因为我也从中得到好处呀！"

---

① 伊本·罕理康：《人物传记》，卷1，第31页。

就这样，艾哈迈德得到了哈里发们的许多赏赐，他把很多钱用在众人身上，他还鼓励哈里发为人们做好事，多赏赐，以减轻人们的痛苦。有一次，克拉赫①发生大火，他便向穆阿台绥姆苦苦哀求，直到答应拨款救灾为止。又一次，他病倒了，穆阿台绥姆亲自前去探望，并且许愿在他病愈后施舍一万金币。伊本·艾比·杜瓦德说："请您把钱赐给两圣城的居民吧！他们正为物价飞涨发愁呢。"穆阿台绥姆说："我在这里施舍一份，另外再施舍一份给两圣城的居民。"

"有人问穆阿台绥姆：'你的兄弟和亲戚病了都不去探望，为什么单单去看他呢？'穆阿台绥姆答道：'我怎么能不去看他呢？只要我看他一眼，我就会得到好报，人们的感激和种种好处就会接踵而来，让我在今生和来世都受用不尽，而他自己却从未向我提出过任何要求。"

在哈里发宫廷和在学者、文学家、法官队伍中享有的崇高威望和权势，却被他错误地用在强迫人们接受穆阿台及勒派的观点及承认"《古兰经》乃被造之作"上了。他是这场灾难的总根子，他的作法引起了许多人的愤慨，以至威信扫地。穆罕默德·本·叶海亚·苏里说："他若不卷进这场灾难，一定会得到众口一致的赞颂，没有一个人会比他更加德高望重了。"人们一说起他，总是说他品格高尚，学识渊博，豪爽大方，但他却促使三位哈里发（买蒙、穆阿台绥姆和瓦绥格）用"《古兰经》乃被造之作"的观点来考查大家，结果酿成了一场灾难，也给穆阿台及勒派本身带来了祸害。如前所述，素玛迈·本·艾施莱斯曾试图使该派成为国家认可的正宗教派，但他没有伊本·艾比·杜阿德那样的权威和魅力，与哈里发们

① 克拉赫，地名，位于今巴格达城西郊。——译者

的关系也没有他那么好，所以，素玛迈失败了，而伊本·艾比·杜阿德却成功了，换句话说，素玛迈开始的事业在伊本·艾比·杜阿德手上得以完成。

* * *

上面提到的人都是穆阿台及勒派中的巴士拉派和巴格达派的头面人物，这两派各有不同特色：

一、巴士拉派注重理论，而巴格达派注重行动，后者曾参予政府事务，靠拢哈里发；

二、希腊哲学对巴格达派的影响更为显著，其原因是：1.巴格达的翻译运动规模较大；2.哈里发宫廷是穆斯林首领和各种宗教的思想领袖聚会的地方。如巴格达派的素玛迈·本·艾施莱斯认为世界是由真主的本性产生的，也就是说，世界来自真主，因为真主的本性就是创造，这是不容置疑的，但这种观点势必导致承认世界是无始自有的，因为真主的本性是不会改变的，这种观点受到亚里士多德关于世界无始自有、世界的本性及规律等观点的影响。沙赫力斯坦在《教义与教派》一书中曾多次指出穆阿台及勒派和希腊哲学之间的关系。

三、巴士拉派提出的许多问题被巴格达派接受过去，扩大了问题的研究范围，并采纳了哲学家的有益观点，如界定"物"的含义及本质和现象的问题。让我们对这两个问题稍稍解释一下：穆阿台及勒派提出了："'不存在的'是'物'吗？"这样一个问题，换句话说，"'物'是'存在的'的同义词吗？"首先，学者们从语言学的角度进行了分析，西伯威① 说："凡是可知、可告诉的东西都是'物'。"根据这个观点，"不存在的"也是"物"，因为"不存在的"是可知、可告诉的。

① 西伯威：巴士拉派领袖、著名语法学家，殁于公元796年。——译者

其他人则认为:"'物'是'存在的'的同义词,不能把'不存在的'称作'物'"。后来,问题又发展成:"'不存在的'是本质(其存在说明它具有种种特征,带有种种表现),还是非本质?"对此,教义学著作有许多具体的分析。

巴士拉派和巴格达派的最大分歧是在本质和现象的问题上,他们追随希腊人的说法,主张凡是能够独立存在的就是本质,现象不能独立存在,必须依靠本质才能存在。他们长时间的讨论本质、实体和现象的区别,讨论灵魂是不是本质?纯粹的本质是什么?它有外形吗?现象和本质的关系是什么?味道、颜色和气味是实体还是现象?他们经年累月地讨论这些问题,讨论深入的程度令人惊讶。教义学著作中连编累牍地介绍这场讨论的情况。巴士拉派和巴格达派在这个问题上产生了严重的分歧,流传至今的艾布·拉希德·赛伊德·尼沙浦里的著作介绍了两派在"本质"问题上的分歧,并详细介绍了各派的论据。

巴格达派充分展开讨论的最重要的问题是"《古兰经》乃被造之作"的问题。

既然"《古兰经》乃被造之作"是穆阿台及勒派最重要的观点,它曾使国家不得安宁、使人民烦扰不堪,我们当然应当单立一节来详尽地讨论这个问题。

"《古兰经》被造"问题

"《古兰经》被造"包括两个方面的问题:一是理论方面,本章从第51页开始已经介绍了各派的观点、论据及争论的焦点;一是政治历史方面,政府介入争论,并以国家权力强制推行穆阿台及勒派的观点,从而带来了一系列问题。下面就介绍这方面的情况。

据说"《古兰经》乃被造之作"这一观点最早是由倭马亚王朝最

后一任哈里发麦尔旺·本·穆罕默德的老师杰阿德·本·迪尔汗提出的。《放眼集》写道:"杰阿德是阿拉伯民族中第一个谈论"《古兰经》乃被造之作"的人,地点是在大马士革,后遭当局追捕,逃到库法定居下来。杰赫姆派的领袖杰赫姆·本·绥福旺接受了他的这一观点。也有人说:"杰阿德的观点来自阿班尼·本·苏姆安,而阿班尼的观点又来自犹太人塔鲁特·本·艾阿萨姆。"①但杰阿德在宰牲节被库法总督哈立德·本·阿卜杜拉杀死。哈立德说:"杰阿德竟敢胡说什么:真主从来没有和穆萨对话,真主从来没把易卜拉欣当作知己。今天,我就要拿他开刀。"也许杰阿德是冤枉的,从他的话里引伸出"《古兰经》乃被造之作",未免太牵强了。

由此可知,杰阿德原住在大马士革,后来逃往伊拉克,并在那里遇害,他的思想的种子便播撒在伊拉克的大地上了。

杰赫姆·本·绥福旺也持同一观点,否认真主的属性,否认真主的言语,主张"《古兰经》乃被造之作",终于在伊斯兰历 128 年在木鹿被萨里姆·本·艾哈瓦兹所杀。

据说,哈里发拉希德当政时,比什尔·麦里西也主张"《古兰经》乃被造之作",他坚持宣传这一观点达四十年之久,并曾著书立说。此人殁于伊斯兰历 218 年②。

据说,拉希德曾说过:"有人告诉我,比什尔主张'《古兰经》乃被造之作',如真主恩准,我一定要杀掉他。"比什尔听到此话,便隐居起来了。

穆阿台及勒派从杰阿德和杰赫姆那里继承了这一观点,又加以具体化。该派的穆尔达尔不仅发展了这一观点,还把主张"《古兰经》无始自有"的人称为叛教者。

---

① 《放眼集》,第 159 页。

② 赫推布·巴格达迪:《巴格达志》,卷 7,第 67 页。

伊本·艾西尔说，穆斯林的这一观点是受了犹太教的影响，还是受了基督教的影响，学者们意见不一。基督教说耶稣是上帝的语言，而上帝的语言不可能是“被造之作”，穆斯林模仿他们的说法，用在真主的言语上。

买蒙的信可以证明后一种说法，信中写道：“将此观点和基督教对麦尔彦（马利亚）的儿子尔撒（耶稣）的说法作一比较吧！他们说伊萨不是‘被造之作’，他是真主的语言。”

由此可知，“《古兰经》乃被造之作”的观点是在倭马亚王朝末期提出来的，从那时起直到阿拔斯王朝买蒙登基，这个问题不断得到发展，围绕着它，人们争论不休，涉及的范围日益扩大，还有人著书立说。在买蒙时代，这一观点终于成为国教的基本信条。

哈里发买蒙学识渊博，造诣颇深，尤爱学术和文学研究。他把许多学者召集到皇宫中来，就形形色色的问题展开辩论，时而文学，时而教法学，时而历史，时而教义学。他还很有哲学头脑，既信守宗教信条，也崇尚思想自由。宫中辩论的问题传到老百姓耳朵里，老百姓也争论起来，社会上的争论与宫中的辩论遥相呼应。

买蒙既崇尚思想自由，则必然倾向于最注重自由和理性的穆阿台及勒派。自买蒙开始接近穆阿台及勒派起，该派日益得势，其代表人物是素玛迈·本·艾施莱斯和艾哈迈德·本·艾比·杜阿德。

随着买蒙日益亲近穆阿台及勒派，又产生了一个问题，即穆阿台及勒派还是一个与麦尔吉阿等教派一样的普通教派吗？教派问题不是叛教和信教的问题，而是伊斯兰教内部的不同意见。在教派问题上，每个人都有选择的自由，政府不应干涉。说服别人的唯一办法是提出论据。但实际上，政府却把穆阿台及勒派的观点当作自己的口号，强迫人们服从。于是，就像伊斯兰教成了国教一样，穆阿台及勒派也成了“国派”。

当时在这个问题上有两派意见。以法官叶海亚·本·艾克苏姆和叶基德·本·哈伦为首的一派，主张国家不应干涉每个人的信仰自由，哈里发不应支一派打一派。当买蒙打算公开咒骂穆阿威雅时，叶海亚对买蒙说："我的意见是不要公开表露你的倾向，让人们自行其是。这样作，政治上更有利，作法上更稳妥。"叶海亚曾转述叶基德的话："买蒙说过：'要不是怕叶基德不满，我早就公开宣布'《古兰经》乃被造之作'了。在座的宾客问买蒙：'叶基德是谁，怎么连穆民的领袖都让他三分，'买蒙说：'我怕的是我一公开表态，他就要出来反驳，他一反驳，人们就会产生分歧，随后，就会出现动乱。我不喜欢动乱。'"

以素玛迈和伊本·艾比·杜阿德为首的一派则主张哈里发应当强迫众人服从正确的观点。

由于命运不济，第一派衰落了，伊斯兰历206年叶基德·本·哈伦去世，217年叶海亚·本·艾克苏姆被免去大法官职务，代替他的是伊本·艾比·杜阿德。从此，天平失去了平衡，自伊斯兰历218年起，买蒙开始强迫众人承认"《古兰经》乃被造之作"。

买蒙不是一个人云亦云的傻瓜。但不管他个性多强，总要受到周围各种意见的影响，他也很愿意听取各种意见。他曾经把宗教问题纳入国家事务中去，公开宣布阿里优于艾布·伯克尔和欧默尔，从而惹恼了不少人。还有一次，在去沙姆途中，当他得知允许"穆塔尔"① 的圣训是可靠的圣训时，便公开宣布准许临时婚姻，叶海亚·本·艾克苏姆不得不再三向他转述临时婚姻能够传染梅毒病，因而必须予以禁止的圣训，并详细地予以论证，终于说服了买蒙，使他下令禁止临时婚姻。

① "穆塔尔"：阿拉伯文 Mut'ah 的音译。原意为"享乐"，转意为"临时婚姻"。伊斯兰教指穆斯林男子与无配偶之女子双方自愿结合的临时婚姻制度。——译者

由此可见，从一开始，买蒙就倾向于强迫人们信仰他认为是正确的宗教观点，而以艾哈迈德·本·艾比·杜阿德为首的穆阿台及勒派则一味地鼓励和怂恿他的这种倾向。穆阿台及勒派极力主张劝善戒恶的原则，该派许多人认为只有信仰该派原则才是信士，否则就不是信士，而迫使人们信仰该派的原则甚至等于或近似于号召异教徒皈依伊斯兰教，如果他们推动哈里发在全国普及该派的原则就是传播了正确的宗教信仰，就是对伊斯兰教作出了贡献。该派领袖瓦绥勒·本·伊脱邑和阿慕尔·本·欧拜德就是这样作的，他们曾经和异教徒及生活放荡的人进行斗争，曾经迫使白沙尔逃走。

"《古兰经》乃被造之作"体现了穆阿台及勒派最重要的原则——认主唯一、除本体外别无属性的原则。到了买蒙时代，围绕这一观点的辩论愈演愈烈，成为该派的中心思想，从伊斯兰历 218 年至 234 年，更成为伊斯兰国家和全体穆民面临的首要问题。

在历史上，这一事件被称作"灾难"，实质上，它是一场考验：我们考验它，它也考验我们；我们拿它作实验，它也拿我们作实验。把金子和银子化成液体，也是一种实验。"灾难"一词，在伊斯兰史上曾多次使用过：在先知们遭到磨难而坚持其使命时使用过；十叶派遭到磨难而忍受困苦时使用过；后来，以"《古兰经》乃被造之作"来考验学者们使他们经受了极大痛苦时使用过。

据说，这一思想在买蒙脑子里早已酝酿成熟并深信不疑。买蒙曾以叶基德·本·哈伦反对为由而不公开宣布自己的观点。叶基德卒于伊斯兰历 206 年，这说明在 206 年以前买蒙已经考虑过迫使众人承认"《古兰经》乃被造之作"的问题了。塔巴里写道："伊斯兰历 212 年 3 月，买蒙公开表明观点，218 年开始用这一观点考查众人。"综合上述材料，我们可以说，在伊斯兰历212年之前，买蒙

只是在私人聚会中谈论"《古兰经》被造"问题；在212年公开亮明观点，但并未强迫众人追随其后，此后六年，一直是这种状况，直到伊斯兰历218年，他才走出最后一步，开始强迫众人服从自己的观点。

伊斯兰历 218 年，买蒙写信给巴格达总督易司哈格·本·易卜拉欣，开始了最后的行动。这封信很长，塔巴里著《先知与帝王历史》和脱夫尔著《巴格达志》中收录了信的全文。

信一开头就提到促使他强迫众人信仰"《古兰经》乃被造之作"的原因，即穆民的领袖有责任保卫伊斯兰教，弘扬教义，以理治民。信中写道："穆民的领袖知道绝大多数穆斯林是下层百姓，各个地区、不同阶层的老百姓都不善于深思熟虑，不能接受真主的证明和指引，也不能接受科学的光芒和证据。他们目光短浅，理智欠缺，不善思考。他们对真主盲目无知，对伊斯兰教的实质、对真主唯一和信仰陷于迷误，他们偏离领袖们的指导，放弃自身的责任，不能正确地评价真主和认知真主，不能区分真主和人，这就使得他们把至高无上的真主和真主降启的《古兰经》相提并论，说什么：'《古兰经》是无始自有的，不是由真主创造的。'《古兰经》是信士的福祉、心灵的慰藉。在结构严谨的《古兰经》中，至高无上的真主说：'我确已以此为阿拉伯文的《古兰经》'① 所有真主使其存在的都是他的创造。真主说：'一切赞颂，全归真主！他创造天和地，造化重重黑暗和光明'② 至高无上的真主又说：'我这样对你叙述些以往者的故事'③ 其意为：《古兰经》汇合了真主创造的各种各样事情的故事。至高无上的真主说：'艾列弗，俩目，拉仪④ 。这是一部节文精确而且详明的经典。是从至睿的、彻知的主降示的。'⑤ 一切

①②③　见马坚译：《古兰经》，43：3、6：1、20：99。——译者

④　此为阿拉伯文三个字母的音译。《古兰经》第十一章——"呼德"章即以此三字母开头。——译者

⑤　见马坚译：《古兰经》，11：1。——译者

精确详明的东西必有使其精确详明的主动者，真主即是使其精确详明的主动者，即是其创造者、发明者。他们无理狡辩，卖的是私货，却自诩为逊奈的信徒。《古兰经》的每一节文字中都包含了一些故事，否定他们的观点和宣传，批驳他们的主张和信条。他们自称是真理和伊斯兰教的信徒，是统一派，其他人则是骗子、叛教者和分裂主义者。他们到处招摇撞骗，以领袖和公正的面目出现，迷惑了一些无知之辈，使那些迷误者、伪信者和异教徒同意他们的观点，接受他们的谬论。他们抛弃了真理，陷身于谬误；背离了真主，走上了迷途。”

买蒙在信中还提到，他们拢络了一批腐败的同伙，接受这些人作证，或委任他们担任法官。“这些人是民族的败类，不信仰‘真主唯一’的迷误者的头目，其诚实理当怀疑，其作证必须否定，其言行不可相信。没有信任，就没有善行，而只有彻悟伊斯兰教的本质，坚信‘真主唯一’才有信任可言。”

买蒙写道：“把你身边的法官们召集起来，给他们读穆民领袖的这封信，以‘《古兰经》乃被造之作’为题考查每一个人，告诉他们：如果他们不忠于伊斯兰教，不信仰‘真主唯一’，穆民领袖就不会接受他们的效劳，也不会任命他们担任真主委托的管理百姓的工作。如果他们承认‘《古兰经》乃被造之作’，则命令他们审查各人身边为众人作证的人，考查他们对《古兰经》的认识。不承认‘《古兰经》乃被造之作’的人将失去作证的资格。然后，给穆民领袖写信，报告事情进展情况。此信写于伊斯兰历 218 年 3 月。”

由此信可归纳出几个要点：1．买蒙认为他有责任纠正人们腐败的信仰，特别是有关宗教方面的原则问题，如以它物（如《古兰经》）配主，认为它们都是无始自有的；2．许多平民百姓以为《古兰经》是无始自有的，一些学者也宣传这种观点，买蒙在信中引用《古

兰经》中的论据予以驳斥；3.有些法官也持“《古兰经》无始自有”的观点，他们接受持同一观点的人作证，而不接受赞成“《古兰经》乃被造之作”的人作证；4.买蒙认为，一个法官或者证人如没有正确的信仰，则其判决或证言皆不可信。相信“《古兰经》无始自有”的人，可能作伪证或判决不公，其“认主唯一”的信念是薄弱的，其信仰是腐败的，其作证或判决均不可信；5.由于以上原因，买蒙只对坚持“认主唯一”的人才委任为法官或接受其作证。

买蒙的第一步行动仅仅局限于以上各点，没有对任何人施加迫害，只是不任命他所不信任的人而已。他所信任的人就是承认“《古兰经》乃被造之作”的人，在他看来，同意这一观点的人就是理智正常、信仰虔诚的人，对不同意这一观点的，是法官的撤销其法官职务，是证人的取消其证人资格。这封信里没有任何威胁的成份。

这封信明显地贯穿着穆阿台及勒派的精神，其表达方式也是穆阿台及勒派式的，信中充塞着“认主唯一”的论据。这封信把强烈的宗派主义和充分的思想自由结合在一起，体现出穆阿台及勒派的独特风格。

穆阿台及勒派对“认主唯一”和“真主的公正性”的观点十分执著，不接受任何调和折中；而在发表意见、运用理智、宣扬理性权威方面，又极其自由。买蒙作为一个思想自由、头脑开阔的哈里发，一旦相信“认主唯一”的观点，一旦认定“《古兰经》为无始自有”一说是违反“认主唯一”的，就像穆阿台及勒派一样，抛弃了其自由观，拒绝任命任何不承认“认主唯一”的人做法官。

买蒙殁于伊斯兰历218年7月18日，这封信是他死前四个月发出的，信的抄件同时送往埃及、沙姆和库法等地，命令总督们考查当地的法官。

后来，买蒙又写了一封信给易司哈格·本·易卜拉欣，让他把七位著名的圣训学家—瓦格迪的书记穆罕默德·本·赛阿德、叶基德·本·哈伦的书记艾布·穆斯里姆、叶海亚·本·穆伊恩、祖海尔·本·哈尔卜·艾布·赫塞姆、伊斯玛仪·本·艾比·买斯欧迪、伊斯玛仪·本·达伍德和艾哈迈德·本·杜来基——送到宫中来。这七位学者都是巴格达圣训学家中的头面人物，他们不仅反对买蒙的“《古兰经》乃被造之作”的观点，而且带头宣传“《古兰经》为无始自有”的主张。也许买蒙以为把他们召到宫中来本身就具有一种威慑作用，就能够强迫他们跟着哈里发鹦鹉学舌，其他人就会亦步亦趋，动乱就不会发生了。他的推测的前一部分得到了印证，但后一部分却落空了。因为学者们虽然不得不听从命令，但动乱却没有停止。

学者们到达王宫后，买蒙问他们对“《古兰经》被造”的看法，大家都承认“《古兰经》乃被造之作”，买蒙便放他们回去了。接着，他又命令易司哈格·本·易卜拉欣把当地的教法学家和著名的圣训学家召集到总督官邸，让以上七人当众重复他们在哈里发面前说过的话，他们统统照办，易司哈格便放他们走了。①

七人中没有艾哈迈德·本·罕百里的名字，究其原因：或则因为他作为一名激烈的反对派当时尚不为人所知，或则如某些人所说，他的名字本在名单上，但伊本·艾比·杜阿德知道他是死硬派，为了工作顺利，便劝说买蒙把他的名字删掉了。据说，罕百里对这件事十分伤心，他说过这样的话：“如果他们能够为真主而坚忍不屈，事情早就过去了，买蒙也会对他们有所顾忌，但他们这些头面人物却屈服了，买蒙就对其他人下手了。”罕百里想起这些人

① 请看塔巴里著《先知与帝王历史》和脱夫尔著《巴格达志》。

就很痛心，他说："他们是被打开的第一个缺口。"①

无疑，这一事件加强了政府的力量，破坏了圣训学家和老百姓的团结，使他们吃尽苦头，但却为一位力挽狂澜的英雄的出现准备了条件。

买蒙在采取第二步行动时，已不以禁止不同观点者任职为满足，而是要迫使无意当官或作证的教法学家和圣训学家承认"《古兰经》乃被造之作"。他认为自己作为哈里发，作为穆斯林的监护人，应该对老百姓负责，对"认主唯一"的信仰负责。承认"《古兰经》无始自有"与"以物配主"相差无几，应该把人们从谬误中拉回来，如同把叛教者从忤逆教义的行为中挽救出来一样。

买蒙的第三步行动是把拒不屈服的学者处死，一如处决叛教者。因为学者是穆斯林的领袖人物，应该从他们开始，纠正他们的信仰；如拒不改悔，就给予惩罚，直至处以极刑。

后来，买蒙又向易司哈格·本·易卜拉欣发出了第三封信。和第一封信一样，信一开始就谈到哈里发的责任是挽救失足者，引导迷误者走上正路。信中写道："穆民的领袖经过深思熟虑，说明在教义上倒退并承认'《古兰经》为无始自有'的巨大危害。《古兰经》是真主恩赐穆斯林的伊玛木，是真主的使者留给穆斯林的圣迹。许多穆斯林对《古兰经》认识模糊，相信"《古兰经》非被造之作"，并以此观点和基督教徒相比较，后者声称马利亚的儿子耶稣非被造之作，而是上帝的语言。至高无上的真主说：'我确已以此为阿拉伯文的《古兰经》，……'②其意为：我创造了《古兰经》。真主说：'他使那个人的配偶与他同类，以便他依恋她。'③又说：'我曾以黑夜

① 见瓦尔特姆·巴顿教授著《艾哈迈德·本·罕百里和"灾难"》。

②③ 见马坚译：《古兰经》，43：3、7：189。——译者

为帷幕，我以白昼供谋生’① ‘我用水创造一切生物’② 真主将《古兰经》和他提到的被造之物相提并论。那些无知之辈宣称‘《古兰经》无始自有’，这就打开了伊斯兰教的缺口，损害了穆民的声誉，为伊斯兰教的敌人打通了道路。他们还以真主本体独具的属性来描述真主的创造和行为，并以两者相比较。穆民的领袖认为持这种观点的人在伊斯兰教中没有任何地位，根本谈不上信仰或虔诚，其中任何人都不可信任，不得担任法官或证人，不得提出观点或转述圣训，更不得担任管理百姓的工作。一些人可能表现出某种能力或辩才，但具体问题必须服从原则，无论褒贬、奖惩均应根据原则办事。不论其它方面如何，一个人对‘认主唯一’无知，就是最大的无知。把穆民领袖写给你的信读给加法尔·本·伊萨和法官阿卜杜·拉赫曼·本·易司哈格听，考查他俩对于《古兰经》的知识，并告诉他俩：穆民领袖处理穆斯林事务时，只依靠那些忠诚和‘认主唯一’的人。谁不承认‘《古兰经》乃被造之作’，谁就否认了‘认主唯一’。如果此二人赞成穆民领袖的观点，就让他俩考查在其身边作证的人。这些证人中，谁不承认“《古兰经》乃被造之作’，其证言必是假的，不管其动机如何纯洁、意见如何正确。对你身边的法官也照此办理，对他们的管理应使有见地的人坚定信念，使犹豫不决的人明确观点。有关情况，望随时报告。”

第三封信没有什么新的东西，只不过增加了论据和证明，命令在更大范围内进行考查，并决定谁不承认“《古兰经》乃被造之作”就不能担任公职而已。接此信后，易司哈格·本·易卜拉欣立即召集了许多教法学家、圣训学家和政府官吏，开始对他们进行考查。教法学家是解释宗教法律的，圣训学家是从事教育的，政府官吏是

①② 见马坚译《古兰经》，78：10—11、21：30。——译者

从事管理的，这几项工作，买蒙希望都由承认“《古兰经》乃被造之作”的人来担任。

易司哈格·本·易卜拉欣又召集了许多著名学者和群众领袖，对他们进行考查。下面介绍几则历史书上记载的考查实例：

例一：

易司哈格：“对《古兰经》，你怎么看？”

比什尔·本·瓦立德：“《古兰经》是真主的语言。”

易司哈格：“我没问你这个。《古兰经》是被造之作吗？”

比什尔：“真主创造万物。”

易司哈格：“《古兰经》也是‘物’吗？”

比什尔：“《古兰经》也是‘物’。”

易司哈格：“那它是被造之作啰。”

比什尔：“它不是创造者。”

易司哈格：“我没问你这个。《古兰经》是被造之作吗？”

比什尔：“我只说刚才说过的话。”

例二：

易司哈格：“《古兰经》是被造之作吗？”

阿里·本·艾比·穆高梯尔：“《古兰经》是真主的语言。”

易司哈格：“我没问你这个。《古兰经》是被造之作吗？”

阿里：“它是真主的语言。穆民的领袖要我们做什么，我们会服从的。”

例三：

易司哈格：“《古兰经》乃被造之作吗？”

艾布·汉萨·齐亚提：“《古兰经》是真主的语言。真主是万物的创造者。真主以外的一切都是被造之作。穆民的领袖是我等的伊玛木，他能知我等之所未知，闻我等之所未闻。他之令必行，禁

必止，发出任何号召，必受我等响应。”

易司哈格：“《古兰经》乃被造之作吗？”

艾布·汉萨：（把刚才说的话重复了一遍）

易司哈格：“这是穆民领袖的话。”

艾布·汉萨：“也许是的，但他并没有命令大家这样说，也没有号召大家这样说。如果你告诉我穆民领袖命令我这样说，我会鹦鹉学舌般地说，因为你是可信赖的。”

易司哈格：“他没有命令我告诉你什么，他只命令我考查你。”

例四：

易司哈格：“关于《古兰经》，你怎么看？”

艾哈迈德·本·罕百里：“它是真主的语言。”

易司哈格：“《古兰经》乃被造之作吗？”

艾哈迈德：“它是真主的语言。我不再多加一字。”

易司哈格：“真主是全知的、明察的，这句话是什么意思？”

艾哈迈德：“这是他对自己的描绘。”

易司哈格：“究竟是什么意思呢？”

艾哈迈德：“我不知道。这是他对自己的描绘。”

例五：

易司哈格：“关于《古兰经》，你怎么看？”

伊本·白卡伊：“《古兰经》是真主的语言，因为真主说过：‘我确已使其为阿拉伯文的《古兰经》。’；《古兰经》是新生之物，因为真主说过：‘每逢有新的纪念，从他们的主降临他们，……’”

易司哈格：“被成之物乃被造之作吗？”

伊本·白卡伊：“我不说：‘被造之作’，只说：‘被成之物’。”

易司哈格：“《古兰经》乃被造之作吗？”

伊本·白卡伊：“我不说：‘被造之作’，只说：‘被成之物’。”

这就是人们的回答。

易司哈格将考查记录寄给买蒙，买蒙读后恼羞成怒，暴跳如雷。在考查的第九天，买蒙的第四封信到了，该信通篇都是痛斥和威胁。买蒙认为他们的回答缺乏理智，既没有直截了当地肯定，也没有痛痛快快地否定。有人开始肯定，最后又否定，说什么："《古兰经》乃被成之物。"被成之物即被造之作，却不肯说："《古兰经》乃被造之作。"如同这是三，那是四，却不肯说加起来是七一样。他相信这些人的头脑不过是贩夫走卒之流的水准，想在百姓面前充英雄，却扮演了相反的角色。如果他们提出证据，为自己的观点辩护，买蒙就会和他们展开辩论，但他们却既不肯定，也不否定，正是这种作法激怒了买蒙。在第四封信里，买蒙命令易司哈格召见比什尔·本·瓦立德。"如果他坚持以物配主，不承认'《古兰经》乃被造之作'，就砍下他的脑袋，送到我这里来。如果他悔过自新，就把他悔过的事情公诸于众，然后，放他回家。对易卜拉欣·本·迈赫迪亦如此办理。"对其他人，买蒙虽未下令杀头，但也都有所批评，他在信中一一提到这些人的行为，说明他们的不承认，不是出自信仰，而是为了装腔作势。买蒙说齐亚尔·本·海塞姆曾在安巴尔偷食吃；说艾布·阿瓦姆年龄不小，但头脑简单，只要好好教训他一顿，他就会承认"《古兰经》乃被造之作"，如不承认，就用刀剑伺候；说艾哈迈德·本·罕百里的回答证明了他的无知；说法德勒·本·格尼姆利用在埃及任职之便，不到半年就发了大财；说穆罕默德·本·哈提姆、伊本·努哈、艾布·穆阿麦尔等人只知吃高利贷，不知信仰"认主唯一"的真理。就这样，他把接受考查的人一个一个数落了一番，又命令易司哈格把球踢到他们那边去。除比什尔·本·瓦立德和易卜拉欣·本·迈赫迪外，谁拒绝承认"《古兰经》乃被造之作"，"就把他们绑着送到穆民领袖的营房来，路上要

有人看守，负责把他们平安地交到穆民领袖手里，以便穆民领袖当面对他们进行规劝，如再不悔改，就只好处以极刑了。”

买蒙通过快邮把信送到易司哈格手里，易司哈格又把他们——近三十位法官、圣训学家和法学家召集起来，当众宣读了穆民领袖的信，接着，又开始一个个考查。考查的结果，除艾哈迈德·本·罕百里、赛伽德、格瓦利里和穆罕默德·本·努哈外，其他人都承认了“《古兰经》乃被造之作”。易司哈格将拒不承认的四个人带上手铐，又一次逼迫他们承认。第一天下来，赛伽德承认了，随即被释放了。第二天下来，格瓦利里也承认了，也被释放了。四人中只剩下伊本·罕百里和伊本·努哈在押。易司哈格便下令将二人押送哈里发营房，并修书二封给哈里发，一封信报告买蒙二人上路的消息，另一封信告诉买蒙，已经承认“《古兰经》乃被造之作”的人并不是出自信仰，而只不过是权宜之计，以“内心保留”的方法委曲求全，以便摆脱困境。

买蒙又给易司哈格写了第五封信，信中宣布：“这些人的做法是错误的。《古兰经》的这段经文：‘除非被迫宣称不信、内心却为信仰而坚定者’① 不适用于他们。”买蒙命令将不承认“《古兰经》乃被造之作”的人押送哈里发所在地图尔苏斯，结果有二十一人被押送走，刚走到里加地方，便传来买蒙去世的消息，他们又被押送回巴格达，其中多数人获得释放。

穆罕默德·本·努哈在返回巴格达的路上死了，人们给他解开手铐，艾哈迈德·本·罕百里为他作了祈祷。从此，领导反对派的责任便落到了伊本·罕百里一人身上，他既是反对派的领袖，又是学者和导师，因此，巴格达总督没有释放他。就这样，买蒙死了，他在这场灾难中的作用也随之结束了。

① 见马坚译：《古兰经》，16：106。——译者

买蒙给穆阿台绥姆留下遗嘱，遗嘱中写道："和《古兰经》有关之事，应步乃兄之后尘。"还嘱咐他在国事上应多和伊本·艾比·杜阿德商榷。

买蒙是一个学者，从学术出发，前后写了若干封关于"《古兰经》被造"问题的信，而穆阿台绥姆乃一介武夫，从小便厌恶学术。苏里说："他的读写能力很差。"其文化水准只能听听老百姓和学者讲话而已。因此，买蒙时代的御前辩论会到了穆阿台绥姆时代便消声匿迹了。由于受买蒙遗命之托，他继续走买蒙的路，就《古兰经》的认识问题进行考查，但不再发出带有新的内容和论据的信件，只不过例行公事地写信给各地，要求继续考查人们对《古兰经》的认识而已。"他命令人们教育孩子们认识'《古兰经》乃被造之作。'在考查中，人们吃了不少苦头，许多学者被杀。伊斯兰历 220 年，他命令对艾哈迈德·本·罕百里处以鞭刑。

伊本·罕百里一直拒不承认"《古兰经》乃被造之作"，穆阿台绥姆政府却执意要他承认，这就使公众和政府官吏的目光统统转向伊本·罕百里，前者是由于敬佩他的坚定不屈，后者则由于他的敢于反抗。从买蒙当政的后期起，他就一直被监禁着。在关押期间，不少人(包括他叔叔易司哈格·本·罕百里)悄悄地去看望他，恳求他像其他学者那样为保护自己而承认"《古兰经》乃被造之作"，他的答复是："如果学者们违心承认，无知的人糊里糊涂，那什么时候才能真相大白呢？"当有人向他提起关于"塔基亚"①的圣训时，他答道："你们怎么能够听信假的圣训呢？……你们面前这个人，就是用锯子锯成两半，也不会背弃自己的信仰。"人们终于对他绝望了。②

① "塔基亚"：阿拉伯文 takiya 的音译，原意为"谨防"。伊斯兰教用语。指为躲避宗教迫害而隐瞒内心信仰，放弃履行仪式并否认真实身份。《古兰经》确认的一项"内心保留"原则。为十叶派的基本教义之一。——译者

② 苏郁退：《历代哈里发史》，第 133 页。

一次，穆阿台绥姆召见他。他进去时，哈里发正坐着，伊本·艾比·杜阿德在座，法官、法学家等要人们满满一屋。哈里发命令他们和他辩论，下面就是这场辩论的纪要：

穆阿台绥姆："你有什么可说的吗？"

伊本·罕百里："我证万物非主，唯有真主；我证你祖父说过：'阿卜杜·盖斯族①的代表团谒见真主的使者，使者命他们信仰真主，对他们说：'你们知道什么是信仰真主吗？'他们说：'真主和使者无所不知。'使者说：'信仰真主就是证言万物非主，唯有真主，穆罕默德是真主的使者；就是祈祷、施舍、把斋；就是把战利品的五分之一献给圣裔（其言外之意是：承认'《古兰经》乃被造之作'并非信仰的内容）。穆民领袖啊！还是用《古兰经》和圣训作证吧。"

一与会者："至高无上的真主说：'每逢有新的纪念，从他们的主降临他们……'② 难道'新的'不是被造之作吗？"

伊本·罕百里："至高无上的真主说：'指著名的《古兰经》发誓。'③ 纪念指《古兰经》，但你引用的经文里，'纪念'这个词没有冠词。"④

另一与会者："难道真主不是万物的创造者吗？"

伊本·罕百里："至高无上的真主说：'它奉它的主的命令而毁灭一切。'⑤ 一切之被毁灭难道不是根据真主的意愿吗？"

第三位与会者："关于仪姆兰·本·哈隋传述的圣训：'真主创造了《古兰经》'，你怎么看？"

伊本·罕百里："这是错误的，应该说：'真主书写了《古兰

① 阿卜杜·盖斯族：北方的阿拉伯部落，公元628年皈依伊斯兰教。——译者

②③ 见马坚译：《古兰经》，21：2、38：1。——译者

④ 言下之意是：带冠词的"纪念"一词才指的是《古兰经》。——译者

⑤ 见马坚译：《古兰经》，46：25、。——译者

经》’。”

第四位与会者：“伊本·买斯欧迪传述的圣训说：‘真主创造的天堂、地狱、天、地都比不上《古兰经》中的库而西一节经文① 那样伟大。’”

伊本·罕百里：“这里，‘创造’一词只管天堂、地狱、天、地，管不上《古兰经》。”

第五位与会者：“说‘真主的语言非被造之作’会导致混乱。”

伊本·罕百里：“他是唯一的永恒的，既无相似之物，亦无相等之物，和他对自己的描述是一样的。”

穆阿台绥姆：“你怎么能这样说话！”

伊本·罕百里：“穆民领袖啊！还是用《古兰经》和使者的逊奈作证吧。”

部分与会者搬出理性的证明来和他辩论。

伊本·罕百里：“我不知道你们说的是什么？既不是《古兰经》，也不是使者的逊奈。”

部分与会者：“穆民领袖啊！如果给他摆出证据，他便暴跳如雷；如果跟他说点什么，他又说：‘我不知道你们说的是什么？’”

伊本·艾比·杜阿德：“穆民领袖啊！他已经走入歧途，跌入异端。”

辩论会就这样结束了。他又被关押起来。后来，又有人来和他辩论。同样形式的辩论会一直继续了三天。

人们终于厌倦了，对他也失望了。穆阿台绥姆命令对他施以鞭刑，据买斯欧迪记载，一共抽了三十八下，抽得他鲜血淋漓，遍体鳞伤。抽完，又被送回监狱，还派了一位医生为他治病，直至痊

① 见马坚译《古兰经》，2：255。——译者

愈。①

据说，伊本·艾比·杜阿德曾极力怂恿穆阿台绥姆将他处死，他对哈里发说："穆民领袖啊！如果你放了他，人们会说你抛弃了买蒙的路线，背弃了他的嘱托，还会说他战胜了两个哈里发。"但穆阿台绥姆却以鞭刑为限，不久，就下令将他释放了。

穆阿台绥姆杀了不少人，唯独没有处死伊本·罕百里（据说，考查他的当天就有两人被处死），其原因说法不同，有说是拥护伊本·罕百里的人比任何人都多，如将他处死，则势必引起动乱。梅蒙·本·伊斯白阿说："释放伊本·罕百里是因为人们聚众闹事，哈里发心有畏惧。"据说，哈里发说过："我不释放他，必将发生我无法控制的动乱。"也有人说是因为穆阿台绥姆本身就是一个勇敢大胆的人，出于一种惺惺惜惺惺的感情，十分欣赏伊本·罕百里维护"真理"的勇敢和坚定以及无所畏惧的精神。此外，穆阿台绥姆从他面部的表情上知道他不是假装虔诚的伪信者，他的观点是出自信仰。他声称真主是无始自有的，无一物似象他，但就是不肯说："《古兰经》乃被造之作"，因为真主没有说过，真主的使者也没有说过。

穆阿台绥姆殁于伊斯兰历 228 年，即考查伊本·罕百里之后七年。继任哈里发的瓦绥格知识渊博，道德高尚，被称作"小买蒙"。他母亲是罗马人，名叫"吉拉提丝"。由于他比买蒙更好吟诗，也有人将他置于买蒙之上。他之主张"《古兰经》乃被造之作"是基于其学识和信仰。

瓦绥格当政时最突出的事情是艾哈迈德·本·奈斯尔·本·马立克·本·海塞姆·希扎伊事件。艾哈迈德的祖父是阿拔斯王朝初期的权贵马立克·本·海塞姆，因此，人们称艾哈迈德为"王

---

① 伊本·赛白基：《沙斐仪派人物传》。

子”，他主张用武力劝善诫恶，并视此为己任，他认为如政府暴虐，脱离正道，就起兵反抗，其追随者甚众，并均为其所用。买蒙不满意其所作所为，买蒙一到呼罗珊，艾哈迈德一伙便在巴格达起事。买蒙一到巴格达，艾哈迈德便隐藏起来。瓦绥格上台后，他又开始行动，准备起义。巴格达总督艾哈迈德·本·易卜拉欣闻讯后，将这伙儿人逮捕。艾哈迈德被带到哈里发跟前，瓦绥格问他：“先不谈你被捕之事。关于《古兰经》，你怎么看？”答：“《古兰经》乃真主的语言，非被造之作。”瓦绥格强迫他承认“《古兰经》乃被造之作”，他就是不承认。又问他末日时能否见到真主（穆阿台及勒派否认末日时能见到真主一说），他说可以见到，人们向他转述了有关圣训之后，瓦绥格说：“你算了吧！难道真主像有方位、有形体的具体东西一样能够看到？我不相信这是他的属性。”

有些人怂恿瓦绥格杀掉他，瓦绥格要来一把剑，说：“我数着步子走向这个异教徒，他崇拜的主，非我等崇拜的真主，也不具备真主的属性。”然后，瓦绥格向他走去，砍下了他的脑袋，并下令将脑袋送到巴格达，悬门示众，东西门各数日。瓦绥格还写了一个告示，挂在脑袋上。告示上写道：“这是艾哈迈德·本·奈斯尔·本·马立克的头颅，瓦绥格让他承认‘《古兰经》乃被造之作’，他拒不承认，顽固透顶。真主让他早死，并将他的头颅交人保管，其朝向应避开祈祷的方向。”①

瓦绥格动怒的原因是艾哈迈德·本·奈斯尔起兵反抗朝廷，不肯归顺，并强迫老百姓跟他跑。‘《古兰经》被造问题’只是藉口罢了。瓦绥格没有制裁伊本·罕百里，只是将他驱逐出境。从那时起

① 伊本·赛白基：《沙斐仪派人物传》、苏郁退：《历代哈里发史》、伊本·哈哲尔：《训导录》。

直到瓦绥格去世为止，伊本·罕百里没有露过面。

瓦绥格死于伊斯兰历 232 年，继位的是穆台瓦基勒，他对《古兰经》被造问题不甚热心，所以，考查运动从伊斯兰历 232 年到 234 年日渐沉寂。"他写信给四面八方，禁止人们再说：'《古兰经》乃被造之作'。对此，大家赞不绝口，恭维备至。有人甚至宣称：'历史上有三个杰出的哈里发：里达之战①的艾布·伯克尔；反对暴政的欧默尔·本·阿卜杜·阿齐兹；复活逊奈的穆台瓦基勒。"尽管穆台瓦基勒也有专横霸道的一面。

伊斯兰王国各地与其政权中心伊拉克一样沉湎在"《古兰经》被造"问题的争论之中，无论是在埃及、沙姆，还是在波斯等地，学者之间的辩论和统治者对学者、法官和各级官吏的考查如火如荼。

艾布·穆哈辛在《灿烂的群星》一书中写道："买蒙于伊斯兰历 218 年 3 月写给巴格达总督易司哈格·本·易卜拉欣的第一封信，在当年 6 月被送到埃及，信的内容相同。当时的埃及总督是奈斯尔·本·阿卜杜拉。奈斯尔考查了法官哈伦·本·阿卜杜拉·祖赫利，后者承认"《古兰经》乃被造之作"，又考查了一些证人，谁不承认，其证词不被接受②，以后，他还考查了其他法官和圣训学家等③。

奈斯尔不断进行考查，还准备根据买蒙的要求逮捕一些人，后来听到买蒙去世的消息才作罢。在他儿子穆佐法尔当埃及总督期

---

① "里达"：阿拉伯文 al—Ridda 的音译，意为"叛教"。公元 632 年穆罕默德去世后，阿拉伯半岛反对伊斯兰教的各氏族部落纷纷拒缴宗教课税，进行暴动，被称为"里达"。穆罕默德的继任者艾布·伯克尔派出十一路军队，对暴动进行武力镇压，稳定了局势。——译者

② 当时的证人都是些德高望重、处事公正的人，其名字登记在册，适时增减，不是任何人都可充当证人的。

③ 艾布·穆哈辛：《灿烂的群星》，卷 2，第 218 页。

问，穆阿台绥姆又来信命令继续进行考查，穆佐法尔一一照办。伊斯兰历 219 年，穆萨·本·阿拔斯出任埃及总督。艾布·穆哈辛在书中写道："穆萨杀了一些教法学家和学者，迫使大多数学者承认'《古兰经》乃被造之作'。"①

穆阿台绥姆和瓦绥格时期的埃及法官穆罕默德·本·艾比·莱斯是最热衷于宣传"《古兰经》乃被造之作"这一观点的人，他站在穆阿台及勒派一边，迫害了不少否认这一观点的埃及人。他本人属于哈乃斐教派，十分憎恨马立克派和沙斐仪派，还利用"《古兰经》被造"问题大肆迫害后两派人。埃及诗人侯赛因·本·阿卜杜·赛拉姆站在穆罕默德一边，对他赞不绝口，对反对他的人恨之入骨。

他写诗谴责沙斐仪派和马立克派，大肆迫害这两派人，对不承认"《古兰经》乃被造之作"的人抓住不放。

于是，有人蜗居不出，有人逃往也门，埃及苏非派的祖努恩也逃走了，后来，又返回埃及，奈斯尔便将他抓住审问，迫使他承认"《古兰经》乃被造之作"。

瓦绥格上台后，写信给穆罕默德·本·艾比·莱斯，命令考查所有的人，法学家、圣训学家、穆安津、教师等无一能幸免，许多人逃走了，不承认这一观点的人充塞了监狱。伊本·艾比·莱斯下令在各个清真寺的墙壁上写上："万物非主，只有真主——被造之作《古兰经》的主。"埃及旧开罗的清真寺也写上了这句话。伊本·艾比·莱斯禁止马立克派和沙斐仪派的教法学家在清真寺里设座讲课，甚至禁止他们靠近"万物非主，唯有真主——被造之作《古兰经》的主"那条标语。②

① 艾布·穆哈辛：《灿烂的群星》，卷 2，第 232 页。

② 肯迪：《埃及的总督和法官》。

瓦绥格上台后，情况依旧。后来，哈里发穆台瓦基勒的信到了埃及，命令停止考查，不许再提此事。

瓦绥格时代在埃及挨整的还有沙斐仪伊玛木的朋友、其学业继承人优素福·本·叶海亚·布韦推，他还遭到哈尔迈莱、买兹尼及伊本·沙斐仪出自嫉妒的中伤，以及埃及法官哈乃斐派的伊本·艾比·莱斯的诽谤。后来，伊本·艾比·杜阿德写信给埃及总督，要求对他进行考查，但他拒绝承认"《古兰经》乃被造之作"。他说："真主以一声'有'创造了万物。如果'有'乃被造之作，那就成了被造之作被被造之作所造。如我有机会见到瓦绥格，我一定能说服他。我就这样带着手铐死去，让后人知道有人曾为这个问题而献身。"优素福被押送到巴格达，于伊斯兰历 231 年死于狱中。

事情不仅仅局限于总督们的考查，当时，所有的公共集会或家庭聚会谈的都是这个问题。一个学者坐在那里，就会有人过来问："《古兰经》乃被造之作吗？"人们闲下来聊的也是这件事。如果某人怨恨他人，想要陷害他，就控告他说过："《古兰经》非被造之作。"

据说，布哈里也被指控说过："《古兰经》的词汇乃被造之作。"他当时正在尼沙浦尔，许多人来听他讲演。讲演过程中，一个人站起来对他说："艾布·阿卜杜拉！关于《古兰经》的词汇，你怎么看？它是被造之作，还是非被造之作？"布哈里避而不答。此人又问了一遍，布哈里仍然避而不答。此人再问第三遍，布哈里才回头看着他，说："《古兰经》是真主的语言，不是被造之作，众仆的行为是被造之作，考查乃异端。"听了此话，人们一哄而散。①

人们起哄的原因是他想把作为"真主的语言"的《古兰经》和我们念诵、书写的《古兰经》区分开，说什么："前者是无始自有的，后

① 赛白基：《沙斐仪派人物传》，卷 2，第 10 页。

者是新生的。"人们起哄是因为他说后者乃新生之物，大家希望他说"《古兰经》，包括其词汇，都是无始自有的。"

这类例子很多。问答、动乱、阴谋，连文学艺术也躲不开这个问题。

据说，当时有一个人以风趣幽默著称，听到另外一个人用一种很怪的调子读书，就说："我想他读的就是伊本·艾比·杜阿德所说的'被造之作'——《古兰经》吧。"

伊巴德·穆汉奈斯谒见瓦绥格，说："穆民领袖啊！真主将因《古兰经》而重赏你。"瓦绥格说："你真该死！难道《古兰经》要死啦？"伊巴德说："穆民的领袖！一切被造之物都是要死的。如果《古兰经》死了，谁再领着众人作间歇拜① 呢？"哈里发笑着说："该死！闭上嘴巴。"

当时，在伊斯法罕，有的说书人热衷于宣讲"《古兰经》乃被造之作"。有人问他穆阿威雅是否是被造之作，答曰："求真主保佑，别再问这种愚蠢问题了。"

* * *

这究竟是一个什么问题？怎么会发展到那种程度？穆斯林怎么会因为这个问题遭受那么大的灾难？原因是什么？各方面的观点如何？结果又怎么样？这许多问题在研究者的脑海中萦绕着。问题很怪，就像一个法庭，各种信仰受到检验，人们受尽折磨。

笔者认为，政府一方（包括穆阿台及勒派和历代哈里发）的愿望是好的，目的也是好的。穆阿台及勒派从瓦绥勒和阿慕尔·本·欧拜德时代起就认为人们的信仰腐败了，应该加以改善。改善应

① 间歇拜：阿拉伯文 tarāwih 的意译。伊斯兰教用语。指斋月内每晚宵礼后教徒自愿举行的一次二十拜的礼拜。每四拜和每两次"撒拉姆"后做短暂的"间歇"。认为在清真寺内列班举行为最高贵。——译者

围绕“认主唯一”和真主的公正性来进行。他们从主张“认主唯一”发展到主张绝对的唯一，认为，如果说“《古兰经》是无始自有的”，就使“无始自有”多元化了。他们否认真主的属性，因为这种说法带有多元的色彩；他们还否认能够看到真主，因为这使真主实体化。因此，他们想把人们引导到哲学的超绝、哲学的唯一、没有实体、没有混淆、没有多元化的境地。他们派传教师到各地，到边远地区宣传自己的主张。如果有可能利用政权的力量，他们就使用之。只要他们发现有谁偏离正确的信仰，企图叛教并败坏众人的信仰，就与之坚决斗争，甚至干脆把他干掉。他们竭尽全力传播本派关于“唯一和公正”的教义，为此，他们派遣传教师到印度、马格里布、埃及、沙姆和波斯等地，响应者甚众。但在开始时，在争取政府支持方面并不成功。该派在倭马亚王朝末期，虽然得到了当权者的支持，但那时倭马亚王朝正在走向衰败，当权者忙于巩固行将崩溃的统治地位而无暇它顾。阿拔斯王朝的哈里发买蒙上台后，支持穆阿台及勒派的观点。他主张召开辩论会，讨论各种教派的观点，任由正确的教派批评腐败的教派，辩论应是自由的，讨论应是坦诚的，一旦取得一致意见，大家就应该共同行动。

由于命运的捉弄，“《古兰经》被造”问题成了辩论的焦点。穆阿台及勒派提出的其它问题，如在末日能否见到真主、行为的创造等都有可能成为辩论的焦点，但前者在辩论中可以回避，说一句“末日，我们可能变成了别的东西，我们的眼睛和现在的眼睛也会变得不一样”就敷衍过去了，后者本身就比较模糊，《古兰经》经文提供的证明也各不相同。只有“《古兰经》被造”问题最为突出。这个问题提出得最早，又和伊斯兰教的基本原理——“认主唯一”关系密切，否认这一观点十分困难，此外，它还有许多明白无误的理性和转述的证明。

环境有时能使人们逐渐淡忘历史上发生的事件，比如：买蒙曾颁布法令，解释“穆塔尔”的含义，并认定阿里优于其他哈里发。但这两件事并没有象“被造说”那样越闹越大。因为买蒙仅以发布命令为满足，并没有要求进行考查，而在“《古兰经》乃被造之作”的问题上，他却下令进行考查。他的出发点是：法官和证人均应是信士，信仰不诚的法官和证人，其判决和证词均无效。他在第一封信里曾经声明：谁相信《古兰经》亘古有之，谁就是以物配主，而以物配主者，其判决和证词均无效。当他看到有些人矢口否认“《古兰经》乃被造之作”，有些人吞吞吐吐，不肯直言，便大发雷霆，认定他们动机不良，信仰不坚，其中必有受贿者和放高利贷者。他们为讨好老百姓竟敢违抗哈里发。对此，他十分痛心。买蒙虽生性厚道，但有时也很严厉，如雷霆震怒，便一发而不可收拾，周围的穆阿台及勒派信徒，出于该派的信仰和自己的秉性便趁机火上加油。

从另一方面说，人的本性就是喜欢和同情反对派，不管是政治上的反对派，还是宗教上的反对派，对后者尤其如此。因此，以买蒙及其追随者为一方，以反对他的学者们及支持他们的平民百姓为另一方，形成了两个阵营。政府越加紧迫害，老百姓就越发使劲地为反对派鼓劲，一派大声鼓噪，另一派就提高嗓门以便胜过对手，这种情形愈演愈烈。在穆阿台绥姆时代，政府派的领袖是哈里发，围绕在他周围的是穆阿台及勒派的学者和国家要人，而反对派的领袖是艾哈迈德·本·罕百里，人民的心都向着他。

政府之所以陷于困境，难于脱身，一方面因其过于自信，将对手视作盲目无知的芸芸众生；另一方面则因为如从原来的立场后退会损害政府的威信，使无知的民众及其领袖们以为可以控制政府，而这是十分危险的。

以上是穆阿台及勒派和政府方面的观点，至于反对派，据笔者

看，他们并没有像穆阿台及勒派那样形成一致的看法。他们意见各异，最典型的例子是：有些人心里想的和穆阿台及勒派一样，认为“《古兰经》乃被造之作”，但不愿意说出自己的观点，更不赞成告诉民众，因为民众不善思索，如果民众知道“《古兰经》乃被造之作”，就会在他们心中留下《古兰经》不值得崇拜和崇敬的印象，从而导致信仰的动摇。所以，应当断然堵住这条路，以保护全民族大多数人的信仰。出于这种考虑，他们既不说“《古兰经》乃被造之作”，也不说“《古兰经》非被造之作”，只说“《古兰经》乃真主的语言”。“《古兰经》乃被造之作”这一问题在先知时代和圣门弟子时代都没有提出过，这使他们更加坚信这种作法的正确。既然先知、圣门弟子和再传弟子没有提出这一问题，也没对此作否定或肯定的答复，却能够保证其坚定的信仰，为什么现在倒要提出这个问题呢？

相传，瓦绥格当着伊本·艾比·杜阿德的面召来一个谢赫，问他：“关于《古兰经》乃被造之作，你怎么看？”谢赫对伊本·艾比·杜阿德说：“你这样作对我太不公平了，首先让我问一个问题。”伊本·艾比·杜阿德说：“你问吧！”谢赫说：“这件事，使者和艾布·伯克尔、欧麦尔诸哈里发知道不知道？”伊本·艾比·杜阿德说：“不知道。”谢赫又说：“赞美真主！他们不知道的事情，难道你就知道？”据说他又问了一遍，伊本·艾比·杜阿德才改口说：“他们知道，但没有公开宣传。”谢赫说：“他们能够公开宣传吗？”答：“能。”谢赫说：“即使他们能，你也不能，不是吗？”

《珍奇的串珠》一书也记载了一件类似的事情：比什尔·麦里西写信给艾布·叶海亚·曼苏尔·本·穆罕默德，问他：“《古兰经》是创造者还是被造之作？”艾布·叶海亚在信中答道：“真主保佑我等免受任何磨难，让我等成为正统派的信徒……我们说：议论《古

兰经》乃异端。回答此问题者付出了不应付的代价，提问者则得到了不应得的东西。除真主外，我们不知还有其他创造者。除真主外，一切均系被造之物。《古兰经》乃真主的语言。如以真主惠赐之称谓为满足，则将得正道；如妄自给《古兰经》取名，则将成为迷误者。真主使我等均敬畏主昭示的未来及现在。”①

据说，总督曾对布韦推说：“你就在你我之间说说《古兰经》乃被造之作吧。”布韦推说：“成千上万的人跟我鹦鹉学舌，但都不明白其含意”②。

正因为如此，艾哈迈德·本·罕百里厌恶那些对这个问题明确表示肯定或否定的人。据说，有人曾问过克拉比西：“关于《古兰经》，你怎么看？”克拉比西说：“《古兰经》乃真主的语言，非被造之作。”又问：“对于我诵读的《古兰经》，你怎么看？”克拉比西说：“你诵读的《古兰经》乃被造之作。”问者向艾哈迈德·本·罕百里说起此事，艾哈迈德说：“此乃异端。”问者又回到克拉比西处，转达了艾哈迈德的意见和抗议，克拉比西说：“那么，你诵读的《古兰经》非被造之作。”此事又传到艾哈迈德处，艾哈迈德仍持否定态度，说：“此乃异端。”③ 苏卜基评论说：“这就证明：当艾哈迈德说‘此乃异端’时，他指的是谈论这个问题的本身，……前人从未否定我们的语言乃被造之物，他们只是对谈论这个问题保持沉默，并不说明他们的观点。”苏卜基在另一处又说：“究其原因，是他们沉湎于教义学研究，不愿被此事转移视线。并非每种学科都必须讨论这个问题。”

以上所举都是一些反对派的代表人物。还有一些愚昧无知、目光短浅的人，认为《古兰经》，包括书写《古兰经》的文字和诵读《古

① 伊本·阿布德·朗比：《珍奇的串珠》，卷1，第322页。

② 伊本·赛阿德：《人物传记》，卷1，第276页。

③ 同上，第252页。

兰经》的语言，都是无始自有的。宰赫比曾把这种说法归于伊本·罕百里，笔者却不以为然，苏卜基对此也断然否认。

如果有人问："究竟那一派对呢？"我们说，穆阿台及勒派和买蒙的学术主张是正确的，但他们的对手主张不要在公众面前讨论这个问题也是对的。穆阿台及勒派和政府方面犯了两个错误：第一，他们想让老百姓参加对这些问题的讨论，而老百姓对这些问题却一无所知。既然教义学是一门连学者们都难以登堂入室的精妙学问，普通老百姓又怎么能理解呢？这是哲学家和其他学者的学问，而不是一般老百姓的学问。难道穆阿台及勒派想要老百姓理解真主的属性？理解这种属性是本体还是非本体？理解被视之物必居于某一确定的地域？如果他们能够理解这些问题，那就反常了。先知在世时，一个婢女认为真主在天上，并用手指着他的位置，对此，先知是认可的，因为她的智力接受不了更多的东西。先知并没有试图让她理解真主并不处在某一地域。但穆阿台及勒派却要让普通老百姓理解比上述问题更加精妙的问题，显然是无法实现的。

错误之二：他们促使政府倚仗其权势、刀剑和皮鞭，并策动士兵和官员介入这场讨论。他们要使辩论会像宗教裁判所一样，可以任意做出决定，然后强迫人们承认其决定，其手法比牧师更加严厉和残酷。他们的所作所为说明他们对人民的心理和信仰传布的历史一无所知。信仰是不能靠暴力，而只能靠说服，靠智慧和循循善诱的宣传来传布的。他们却固执地把那些对"《古兰经》被造说"保持沉默的人视为以物配主的异教徒。伊斯兰教的信仰是：万物非主，唯有真主；穆罕默德是真主的使者。谁说了这一证言，谁就把自己的血肉和命运交给了真主。

最令人奇怪的是：这场迫害和灾难恰恰来自穆阿台及勒

派——这些号召思想自由，主张理性权威，被人们认为在信仰问题上宽容大度，不会诉诸暴力的人。但穆阿台及勒派是执着的理性主义者，他们相信理性权威，同时，认为不用理智判断事物的人就像牲畜一样，应该迫使他们听从有理智者的话。但他们却忘了人的智力各不相同，思维方式也不一样，在承认理性权威的同时，应对理智薄弱者持宽容态度，应允许他们在不损害公众利益的情况下按照自己的理智行事。

在这一运动中，理智和感情之争表现得最为明显，理智和逻辑在穆阿台及勒派一边，而感情则在群众和圣训学家一边。穆阿台及勒派的理智是透彻、明晰并富有哲理的，但它最大的弱点是想将其观点强加于普通老百姓，想使整个民族都成为懂得本质和现象、数量和质量、有限和无限、一元和多元、地域和方位的哲学家。迄今为止，真主尚未创造这样一个全体成员都是哲学家的民族。笔者不知道，如果真是那样，对人类究竟是有利还是不利。

反对派的信仰靠的是心灵而不是理智。他们理解不了穆阿台及勒派关于真主属性的观点，尤其憎恶政府及手持刀剑和皮鞭的士兵对这种观点的支持。讨厌各地身居高位的人，都要用这种观点加以考核。人们总是从内心深处憎恶这种现象，盼望有人出来进行抵制，他们尊敬和崇拜那些与此没有瓜葛的宗教人士。在传记中充满了赞颂拒绝接受总督或苏丹赏赐的行为的词句，所以，当人们看到当局支持“《古兰经》乃被造之作”的说法时，内心就产生了怀疑，他们本能地感到这种说法不符合宗教教义。圣训学家中的有识之士早就意识到了这一点，他们认为：老百姓一旦掌握哲学，就会忤逆宗教。如果对他们说“《古兰经》乃被造之作”，就等于承认《古兰经》是可以批驳的，等于认可诸如此类的创造和违反《古兰经》的作法，也就等于说人的智慧可以创造比《古兰经》更好的经

典。诸如此类模糊不清而又难以表达的概念在他们脑海里盘旋着。因此，这些有头脑的圣训学家认为不应该谈论这个问题，不应给予肯定或否定的回答。他们认为谈论这个问题就是异端，他们甚至对任何有头脑的人都能理解的现象也避而不谈，即人们诵读《古兰经》的语言、书写经文的字母和纸张都是被造之作这种显而易见的事情，因为语言一念出来就消失了，经书用火一烧或随着岁月的流逝都会消失的。尽管他们对此也是相信的，但根据他们的原则却不愿说出来。于是，这些有头脑的圣训学家的理智便与老百姓的感情合到一起，形成了一条战线。军人和武器不在他们一边，迫害落到他们身上，牺牲的美德在他们身上熠熠发光，所有这些更给他们增加了精神力量，官方的压迫也更坚定了他们的信仰。这正是艾哈迈德·本·罕百里、艾哈迈德·本·奈斯尔和布韦推等大学者们说过的，他们的话说明老百姓的信仰取决于他们，如果他们承认"《古兰经》乃被造之作"，就是人民的失败，就是人民的信仰的失败，就是宗教的失败。既然这样，还是用他们自己的鲜血和生命来扶持宗教，来弘扬真主的声音吧。

确实，我们应该说两个阵营中都有一些忠于自己信仰的人。笔者认为，买蒙、瓦绥格、艾哈迈德·本·艾比·杜阿德等人是忠于自己的主张的，他们认为他们的观点是正确的。笔者同意他们的观点，但不同意他们认为一切真理可以向任何人宣扬，更不赞成他们强迫人们接受他们观点的作法。这一阵营中的许多人都是当局的追随者，当局说白就是白，说黑就是黑。有一个传说充分说明了这种情况：当艾哈迈德·本·罕百里在穆阿台绥姆面前接受考查时，一个士兵对他说："你真可怜啊！你面前站着伊玛木，周围挤满了人，你想战胜所有这些人吗？"许多人知道如不追随当局就不能保住自己的职位。在另一个阵营里，也有一些人像伊本·罕百里

等人那样忠于自己的信仰，在两派之争还未发展到使用暴力时，他们陶醉于老百姓的掌声，他们宁愿作群众的英雄，而不愿作当权者阵营的无名小卒，因为群众的憎恨比政府的皮鞭更令人痛苦，而群众的奖赏也许比政府的奖赏更好。跟穆斯林群众对艾哈迈德·本·罕百里的奖赏相比，买蒙、穆阿台绥姆和瓦绥格对伊本·艾比·杜阿德的奖赏又算得了什么呢？

阿卜杜·瓦哈布·瓦拉格在伊本·罕百里的葬礼上说："蒙昧时代和伊斯兰时代的葬礼的规模也没有像伊本·罕百里的葬礼规模这样大，出席葬礼的群众有百万人之多，把地都踏平了，站在墙头上观看的妇女约有六万多。"为了参加葬礼，人们纷纷跑到街上和清真寺里，商店也关了门。据说为他祈祷的人，除船上工作的人外，有一百三十万人。

学者和圣训学家们对他更是崇拜得五体投地。凡是他信任的人，便能得到他们的信任；凡是他贬斥的人，也遭到他们的贬斥，而他判断人的标准之一就是承认不承认"《古兰经》乃被造之作"。

反对派中除了这些有识之士外，还有一些缺乏理智的蠢人，他们不反对谈论《古兰经》，但他们认为《古兰经》，包括其文字和读音，都是无始自有的。他们之所以这样作，也许是他们看到像艾哈迈德·本·罕百里这样的大伊玛木都反对穆阿台及勒派。其实，他们并没有搞清楚罕百里等人反对的理由和他们的观点。他们以为，既然穆阿台及勒派说"《古兰经》乃被造之作"，他们就应该说"《古兰经》，包括其外在的一切，都是无始自有的。"这种事情许多人都谈起过。

我们还注意到，我们今天能够读到的有关当时那场辩论的记载都是很简单、浮浅的。因为辩论者没有触及到问题的实质，也没有揭示事情的真相，他们既没有对自己的观点作出理性证明，也没

有能深入题目的核心。如果把传说中讨论的情况和买蒙的信件加以比较，就会发现买蒙的信件更触及到了问题的实质，更清楚地表明了他本人及其一派人的观点。出现这种情况的原因有两个：一是买蒙在辩论进行中去世了，离开了辩论的战场，而他本人又是他那一伙人中最有头脑、最善于以理服人、最能抓住问题实质的人；二是辩论是在穆阿台及勒派及其对手之间进行的。其对手都是圣训学家，这些人既不读教义学，更不学习教义学的术语、基础和原则。因此，当穆阿台及勒派与他们辩论教义学中的某一个问题时，圣训学家们便说："我们对你们所说的一无所知。"与伊本·罕百里的辩论就是如此。于是，穆阿台及勒派不得不将辩论局限于原文，局限于传述的文字，而不涉及那些经过思考而得出的看法。这个范围是很窄的，不足以说明问题的背景和理性原因。

* * *

看来，穆阿台及勒派的领袖们有很大的抱负，希望本派成为国家认可的正式教派，就像伊斯兰教成为国教一样。如能作到这一点，穆阿台及勒派的主张就能在国家保护下广为传播，大多数穆斯林都会变成穆阿台及勒派的信徒，像他们一样信仰"真主独一"，信仰穆阿台及勒派的教义，穆斯林的思想便能得到解放。法学家们将不再像圣训学家一样拘泥于圣训，而会使用理智并根据公众利益来进行判断，除《古兰经》和大家意见一致的圣训外，不再依靠任何文字。穆斯林中的历史学家也会解放思想，用纯理性和自由的批评来书写伊斯兰历史，用衡量一般人的标准来剖析圣门弟子和再传弟子的所作所为。人们会开动思想攻克希腊、印度、波斯哲学，从中吸取养料，接受那些与《古兰经》和被大家一致承认的圣训没有矛盾的观点。老百姓的思想会得到解放，他们不再害怕精灵，因为精灵是看不见的，也不相信鬼魅魍魉。总而言之，老百姓将不

再迷信，也不再害怕真主，因为真主在穆阿台及勒派眼里并不是一个专横的统治者，而是公正法律的执行人。公正既是至高无上的真主的行为准则，也是我们的行为准则；既是真主的法律，也是我们的法律。此外，人们还会相信他们是自己意志的主人，相信他们自己能够判断善恶。他们的善行是他们所为，反映了他们的意愿；他们的恶行也是他们所为，也反映了他们的意愿。为此，他们将得到善报或恶报。任何人将不再指靠命运，因为善有善报，恶有恶报，不会发生恶人得好报或好人得恶报的事情。于是，世上善行增多，恶行减少。如果人们怀疑报应，以为作了坏事兴许能够得到真主的原谅，作了好事也许倒会受到惩罚，就会削弱人们对善恶的信仰。他们说："这些原则如果得到普及，政府实行一段时期，使之深入人心，成为人们的习惯，下一代也在这样的环境中成长起来，人类世界就会变得非常美好。让我们承受'灾难'的恶果，让我们作出牺牲吧！目的能够说明方式，只有打破形形色色的虚妄才能得到真理。"

也许这就是穆阿台及勒派的领袖们在那场灾难中所企求实现的目的，但结果如何呢？

人们憎恨穆阿台及勒派，是因为政府支持它，也因为它在得势时欺压百姓和圣训学家及其他学者，对他们任意杀戮，或投入监狱。一些卑鄙小人则利用这一点，破坏穆阿台及勒派的声誉，歪曲他们的观点，向老百姓灌输了许多符合其思维方式的思想。他们说，穆阿台及勒派并不认为真主将在末日显身，从而阻止信士得到最大的快乐；穆阿台及勒派承认"《古兰经》乃被造之作"，从而否认了《古兰经》的神圣、伟大和崇高；穆阿台及勒派说人创造了自己的行为，便在真主之外又造成了许多能够进行创造的神祇；穆阿台及勒派在得势时不肯奋斗牺牲，而是一味地贪图荣华富贵，而圣训学

家们却牺牲了金钱、职位、荣誉以至生命。大众总是和作出牺牲的人站在一起，而不问他们为何作出牺牲。就这样，所有这些可憎的事情都归到了穆阿台及勒派的名下。

哈里发穆台瓦基勒上台后，于伊斯兰历234年宣布禁止传播"《古兰经》乃被造之作"的观点，并威胁那些不肯放弃这种说法的人。他之所以这样做，是因为他看到了反对穆阿台及勒派的舆论力量，看到了这场大辩论给国家带来的麻烦，因此，他决心了结这些问题，使他本人及其政府得到解脱。但他并没有站在中立的立场，而是站在圣训学家一边，表现出明显的倾向性。"他把圣训学家们招到萨马拉，慷慨地给予赏赐和盛情款待，并要求他们谈论真主的属性。艾布·伯克尔·本·艾比·希伯在鲁萨法清真寺讲学，围坐听讲者约三万人；他的兄弟在曼苏尔清真寺讲学，也有约三万人聚集在他周围。他们极力颂扬穆台瓦基勒的德性。……穆台瓦基勒还命令埃及总督剪掉埃及大法官艾布·伯克尔·穆罕默德·本·艾比·莱斯的胡子(此人曾在大劫难中迫害了许多人)，痛打之后让他骑驴游街，并任命马立克派的哈里斯·本·米斯金为法官以取代艾布·伯克尔"。①

买斯欧迪这样写道："穆台瓦基勒继任哈里发之后，下令停止大辩论，结束在穆阿台绥姆以及瓦绥格时代对老百姓施加的压力，同时，命令老百姓循规蹈距。他还命令圣训学家讲述圣训，突出'逊奈和大众派'②。"③

尽管穆台瓦基勒是历史上最暴虐的哈里发之一，但由于他结

---

① 苏郁退：《历代哈里发史》，第138页。

② "逊奈和大众派"：逊尼派的全称。伊斯兰教教徒最多的一个教派，与十叶派相对。——译者

③ 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第388页。

束了那场大灾难，逊尼派都赞颂他，原谅他的恶行，据说，许多圣训学家梦见真主都原谅他了。

这些变化引起了剧烈的反响。圣训学家们取得了巨大的胜利，他们开始用暴力和学识对穆阿台及勒派进行报复，他们恶毒攻击穆阿台及勒派，也攻击那些在那场大灾难中屈服于压力的人。圣训派的领袖艾哈迈德·本·罕百里开始对众人进行裁决：某人软弱，某人坚强，其最重要的标准之一就是说没说过"《古兰经》乃被造之作"。对那些因内心恐惧而屈从的人也耿耿于怀，不原谅他们违心的行为。有人问罕百里："如果有两个人碰到一起，一人屈服了，一人未屈服，礼拜时谁应站在前面？"罕百里说："未屈服者在先。"又有人问："如果有人说过：'诵读《古兰经》的语言乃被造之作'，这些人该如何处置？"罕百里说："这种人不值一提，不能率领众人作礼拜。如果有人跟着他作了礼拜，应该重作。"艾施阿斯·本·盖斯和杰里尔在葬礼上相遇，艾施阿斯让杰里尔走在前面，并对他说："我承认了'《古兰经》乃被造之作'，你没有承认。"消息传到伊本·罕百里耳朵里，他感到很满意。伊本·罕百里听说格瓦利里曾向伊本·利亚赫表示问候。当格瓦利里登门拜访时，伊本·罕百里对他说："你对伊本·利亚赫的问候已经有了答复，难道还不够吗？"说完，当着他的面关上大门。伊本·罕百里听说胡扎米曾拜访过艾哈迈德·本·艾比·杜阿德，当胡扎米来拜访他时，他硬是将客人赶出门外，并关上大门。他还禁止证人在杰赫姆法官（指穆阿台及勒派的法官）面前作证，哪怕该法官只是被人利用也不成。①

以罕百里派为首的圣训学家权势日盛，成了政府中的政府。据

① 伊本·萨布尼：《伊本·罕百里传》（手抄本）。

说，《古兰经》诠释家兼历史学家穆罕默德·本·杰里尔·塔巴里编写了一本书，介绍法学家的不同观点，书中唯独没有提到艾哈迈德·本·罕百里。有人问及此事，其答复是："艾哈迈德是圣训学家，而不是法学家。我没看到他有什么可以信赖的朋友。"此事激怒了罕百里派，便指责他为叛教者，又问他关于真主坐上宝座的圣训，他说，那是不可能的。

为此，罕百里派便禁止人们听他讲课或拜访他，还写文章骂他。见他呆在家里，便向他抛掷石头，石头都堆积如山了，以至警察头子不得不骑马带着数千警察来阻止人们扔石块并清除石堆。

此后，罕百里派气焰更盛。到了伊斯兰历 323 年，"巴格达的罕百里派权势鼎盛，力量大增，他们冲击官吏和百姓的住宅，看见酒就倒掉，看到歌女就打，乐器也被他们砸烂。他们把巴格达搞得乌烟瘴气。"

罕百里派的权势和力量的激增是对穆阿台及勒派所作所为的反动。从穆台瓦基勒时代起，穆阿台及勒派日趋衰败，加入者均需保守秘密，公开身份是需要很大勇气的，因为这会使自己面对众怒和公愤。伊本·祖莱格在谈到西伯威(埃及人，生于伊斯兰历 284 年，卒于358年)的轶事时，说："西伯威嗜好争辩，喜欢研究教义学。从瓦绥脱法官艾布·阿里·本·穆萨那里接受了穆阿台及勒派的学说，成为当时埃及有名的教义学家。西伯威常疯疯颠颠地在通衢大道和集市上公开宣传穆阿台及勒派的观点。某星期五，有人看见他在人头攒动的书市上讲演，那天，教义学家、穆阿台及勒派的著名领袖波斯籍的艾布·欧姆兰·穆萨·伊本·里巴赫也在场。西伯威大声喊叫着说："到处都有人在忤逆宗教。你们看，在这个伟大的国家里，只剩下两个人敢说'《古兰经》乃被造之作'，这两个

人就是我和谢赫艾布·欧姆兰，真主保佑他长寿。艾布·欧姆兰听到后，鞋子也来不及穿，就惊慌失措地跑了，后面一个人追上去把鞋子给了他。"

从穆台瓦基勒时代起，圣训学家和他们的学说占据了统治地位，此后，穆阿台及勒派再也没有能够东山再起。

阿慕尔·本·欧拜德比素玛迈和伊本·艾比·杜阿德更有远见。哈里发曼苏尔曾要求阿慕尔·本·欧拜德向他介绍一些穆阿台及勒派的门徒，以便委以国事，但遭到阿慕尔的拒绝。素玛迈和伊本·艾比·杜阿德等人却采取了利用政府的方针，结果反倒失败了。同为哈里发，曼苏尔较买蒙更有见地，对哈里发的地位有透彻的理解，认为其地位在各党派、各教派之上。他依靠一切教派，却不屈从于任何一派。他可以随心所欲地接近穆阿台及勒派，也可以接近圣训学家和法学家，只要他们的教义不损害他的权力，他也可以惩戒他们。除此以外，他对各个教派都是宽大为怀的。但买蒙却把哈里发的职位和教师的职位混为一谈，他既想作哈里发，又想当教师。但是他却忘记了，从根本上说，国王和哈里发是发布不容争辩及讨论的果断的命令，而教师则是提出看法，供人讨论，对其观点可以接受，也可以拒绝。这两种情况在本质上是不同的。国家法律和哈里发命令如果遭到戏弄和怀疑，那就毁了法律和命令；而教师的看法如果以法令的形式出现，那就毁了学术。而这正是买蒙发布关于"《古兰经》乃被造之作"的命令时所发生的事情。他把这种学术观点带上了官方法令的色彩，对反对这种学术观点的人当作违反正式命令的人加以惩处，其结果便是他本人及继续执行他这种作法的人的完全失败，也是穆阿台及勒派的失败，因为他们拥护买蒙及其后继者，将自己与他们连在一起，也因为他们想在动乱中火中取栗，策划了这场大灾难。

现在，我们应该问一句：穆阿台及勒派的灭亡和圣训派的胜利对穆斯林是否有利呢？

笔者认为这种结局是对他们不利的。如果穆阿台及勒派不投入国家的怀抱，仍像他们在曼苏尔时代和买蒙时代初期那样生活，对穆斯林会更好些。如果他们根据这一方针行事，而圣训学家们也根据他们自己制定的方针行事，穆斯林大众会得到最大的好处，伊斯兰的历史也会重写。穆阿台及勒派代表自由党，圣训派代表保守党，两党并存有利于整个民族。穆阿台及勒派推动大家开动脑筋，解放思想，他们高擎火把走在前面，照亮了人们前进的道路；而圣训派则维护着陈陈相因的习惯与传统，紧跟在穆阿台及勒派的后面，阻止他们鲁莽地向前冲撞。这样，整个民族会轻松自如，而又始终面向前方地前进着。在前进的道路上，如果只剩下一派，失去了另一派，则将带来极大的危害。

穆阿台及勒派失势后，群众落到了圣训学家和法学家的权势之下，从穆台瓦基勒时代起直到前此不久都是如此。其结果就是停滞不前：学者的学识就是背诵圣训，把听来的圣训照样传述出去，并进行语句的分析；权威人士则像古人一样解释圣训，而不作理性的批评，只说这一段是可靠的，那一段是不可靠的……如此等等；法学家的教法也就是转述前辈伊玛木的话语，如遇到了新问题，充其量不过是根据伊玛木的原理加以分析。笔者很欣赏前面提到过的买斯欧迪的说法，即穆台瓦基勒命令人们循规蹈距。这正是穆台瓦基勒时代以来学者们的特性——接受天命，接受过去已有和至今存在的陈规，模仿前人，服从他们关于伊斯兰教法的解释和意见。因此，自穆台瓦基勒时代以来编著的有关圣训学、法学、诠释学乃至语法，语言方面的书籍，几乎都是从一个模子里刻出来的。如果说有什么不同的话，也仅仅在于铺陈简约上的差别，

书的排列是一样的，书中的例子也是一样的，第一本书里表达不清楚的地方，最后一本书里照样含糊不明。所有的书籍都失去了个性，因为个性是违反循规蹈距的命令的。假如穆阿台及勒派能存留下来，那穆斯林会被染上另一种色彩，一种比他们现有的更加绚丽的色彩。

确实，在穆阿台及勒派的废墟上出现了一批伊斯兰哲学家，如法拉比、伊本·西那、伊本·鲁世德等。但实际上，他们并不能代替穆阿台及勒派。哲学家首先是哲学家，然后才是宗教学家。只有在哲学理论和宗教发生矛盾时，他们才注意宗教问题，并努力将二者协调起来。而穆阿台及勒派则首先是宗教学家，然后才是哲学家，他们首先注意的是宗教教义的哲理化，是《古兰经》的合理化；而哲学家则只注意研究亚里士多德和柏拉图的观点，只要这些观点不与伊斯兰教冲突就可以了。这两种观点和色彩相距何止千里！正因为如此，穆阿台及勒派直接面对宗教问题，他们面对圣训学家并与之冲突，面对法学家，并与之交锋，他们确定伊斯兰教原理，明确地反驳反对者。至于哲学家，他们总是愿意生活在哲学的天空中，巴不得把宗教搁置一边。当无法作到这点时，便力图协调哲学和宗教的关系，以免激怒宗教界人士。因此，笔者认为，哲学家们没有触及穆斯林的实际生活，他们所研究的希腊哲学，就像在伊斯兰国家的希腊公使馆一样，不触及驻在国的民族利益。至于穆阿台及勒派，则想占领，想改造，想指导，而不甘于寂寞。从另一方面说，在穆阿台及勒派中，以赖扎姆、查希兹、比什尔·本·穆阿太密尔、素玛迈和艾哈迈德·本·艾比·杜阿德为首的学者们都是阿拉伯民族中的语言大师，他们中的每一个人都是当时的修辞大师，具有渊博的阿拉伯文化知识，他们既了解阿拉伯诗歌、历史、文学，又懂得教义学的深刻含义，他们是无与伦比的深刻的文学

家，他们还创造了修辞学。在这方面，他们与伊斯兰民族关系密切，对伊斯兰民族有着深远的影响。没有读过他们关于穆阿台及勒派学说的著作的人，必读过他们的文学和修辞学著作。他们的穆阿台及勒派观点隐藏在那些优美的语言、严密的逻辑、流畅的表达里。而哲学家的语言则既干巴又晦涩，好像符号标记一样，充满了晦涩难懂的术语和佶屈聱牙的词句。他们的著作，只有他们当面解释才能读懂，他们的语言也仅仅限于在他们自己及其学生的范围内使用。就这样，他们构成了一个具有自己的思维方式和语言的独立王国，其范围很小，影响微弱。

因此，笔者不认为穆斯林哲学家能够取代穆阿台及勒派。圣训学家的权势一直很大，从未受到哲学家们的影响。从哲学家来说，他们一方面赞美真主保佑他们平安，一方面，又乞求真主能使他们永远生活在形而上学的思想的幸福之中。

穆阿台及勒派对伊斯兰教作出了不可估量的贡献。阿拔斯王朝是维护波斯人的，因为阿拔斯王朝是靠着波斯人的力量建立，并从波斯起家的。但波斯人的宗教是二神论，其神可类比，有形体。给波斯人自由就有让他们的宗教渗透到穆斯林中间的危险。阿拔斯人和犹太人、基督教徒接近，在医学等方面利用他们为自己效劳，并责成他们将外文书籍译成阿拉伯文，这就使得穆斯林和他们有比倭玛亚时代更多的接触。波斯人、犹太人和基督教徒感受到这种自由，从而使其中一部分人把他们民族的古老宗教渗透进来，以便传布出去。因此，这个时代有许多传教士宣传波斯人的二神说和摩尼教，传布犹太教、基督教以及印度古教的教义。有的宣传打着伊斯兰教的幌子，有的则明目张胆地进行。阿拔斯王朝还允许对最微妙、最深刻的问题进行辩论。圣训学家和法学家没有能够阻止这种辩论，因为圣训学家只是精通经文，但异教徒却不满足

于背诵经文或传述圣训，他们要的是用理性证明，来证实真主的存在，证实穆罕默德的先知使命，证实《古兰经》确实是真主敕降的。他们还要求得到理性证明，以证实自己信奉的宗教是虚假的。所有这些人都是二神教、犹太教和基督教的信徒，他们用希腊哲学武装起来，并运用其逻辑推理，构成许多证据，以证明自己的宗教。他们还运用希腊的无神论来加强自己的信仰。谁想要说服他们，驳斥他们，谁就必须用他们的武器武装自己，就必须透彻地了解他们的思维方式及宗教的秘密，以便以理性论据来驳斥他们，从而保卫穆斯林大众顶住他们的进攻和宣传的蛊惑。当时，只有穆阿台及勒派能够完成这项任务，只有他们能够挑起这付重担。他们和二神教、迪萨尼教以及光阴派进行斗争，压迫巴士拉的白沙尔和杰里尔·本·哈齐姆·苏迈尼，写了许多书驳斥二神教徒，并使一些二神教徒受他们的教化而皈依伊斯兰教。他们还和犹太教徒、基督教徒进行斗争，并批驳他们，他们还著书以证实一般的先知使命，特别是穆罕默德的先知使命。为了以上这些目的，他们英勇战斗，不屈不挠。也许正是由于这个原因，我们在现存的典籍中看不到研究穆阿台及勒派教义的完整材料，看不到全面的、有条理的论述。我们看到的是根据辩论的需要而编写的零散材料，而不是根据冷静的思考写出来的、章节有序的著作。争辩的问题是在与二神教徒、犹太教徒或基督教徒进行辩论时，或在哈里发召集的会议上，在学者的集会上提出的，而由穆阿台及勒派予以答复，予以反驳，他们的观点只是依据问题提出的先后次序而记录下来的。

在伊斯兰教的敌人猛烈进攻时，如果穆阿台及勒派没有采取这样坚决反抗的立场，那么，只有真主才能知道穆斯林会遭到怎样的损害。根据艾布·哈桑·艾施阿里等人规定的方法，穆斯林用教义学武装起来了。这种武器，无疑是穆阿台及勒派的产儿，是收集

整理，并部分修正穆阿台及勒派的观点的结果。可以说，没有穆阿台及勒派，就不会有这些武器。

从穆阿台及勒派衰亡起直到近代复兴运动开始的将近一千年的时间里，穆斯林一直生活在保守派的影响之下。实际上，近代复兴运动带有某种穆阿台及勒派的色彩。复兴运动的两个原则——怀疑和实验正是穆阿台及勒派的方针，这点在本书介绍赖扎姆和查希兹的两节文字中已经谈到过。复兴运动中产生的许多思想，如信仰理性权威和意志自由（换句话说，人是自己行为的创造者，并应对由此而产生的后果承担责任）、辩论和研究的自由、人的个性解放，以及不把一切责任归之于命运等等思想，都是穆阿台及勒派曾经宣传和实践过的原则。穆阿台及勒派的教义和近代复兴运动的原则之间唯一的区别也许就是：穆阿台及勒派的原则基于宗教，而近代复兴运动的原则出于纯粹的理性。换句话说，穆阿台及勒派是从宗教的角度看待这些原则的，而现代复兴运动则是从理性的角度看待这些原则的。这些原则对于穆阿台及勒派来说，是与宗教紧紧相连的，而近代复兴运动的原则却与宗教无关，其中许多现象和情况是超出于宗教之外的。

因此，在笔者看来，穆阿台及勒派的灭亡是穆斯林的最大灾难。他们真是自作自受。

第二章　十叶派

我们从《阿拉伯——伊斯兰文化史（黎明时期）》一书有关十叶派的一章中知道十叶派的基础是相信以下原则：阿里及其后裔是最有资格担任哈里发的人；阿里比艾布·伯克尔·欧默尔和奥斯曼都更有资格；先知曾许诺在他死后将哈里发的职位传给阿里；每一

位伊玛木都要指定其后人为哈里发的继承人。所以，十叶派和其他教派最大的分歧就是哈里发应该传给谁。由于哈里发是政教合一的领袖，所以，十叶派和其他教派的分歧也就是宗教和政治分歧，尽管政治分歧也带有宗教色彩。十叶派认为，先知指定阿里继承哈里发职位，阿里又指定了他身后的继承人，因此，艾布·伯克尔·欧默尔和奥斯曼是篡权者，倭玛亚王朝和阿拔斯王朝的哈里发们也是篡权者。因此，十叶派有责任把权利归还给权利的主人，应该进行秘密和公开的活动让阿里家族执掌大权。

与此相反的另一种意见认为，先知并没有指定继承人，只是让大家研究怎样作才好，看什么人更合适。先知的要求仅仅是：维护伊斯兰教，维护他的教导和原则，让大家挑选他们认为最能够担负这一重任的人。持此意见者中，有人认为选择的范围仅限于古莱氏人，因为阿拉伯人最信服古莱氏人，而且，哈里发应该有一个强大的部落作为他的坚强后盾，而在阿拉伯人中没有什么部落比古莱氏部落更高贵了。有人还引用下列圣训来支持这一观点："伊玛木出自古莱氏"。也有些人认为选择的范围不应局限于古莱氏人，而应包括全体穆斯林，哪怕是一个埃塞俄比亚的奴隶，只要条件俱备就可以担任伊玛木。大多数哈瓦立及派信徒均持后一种观点。

开始时，十叶派只是一些衷心拥戴阿里的圣门弟子，他们了解阿里的特点，认为他最有资格担任哈里发，其中最著名的人物是波斯人赛勒玛、艾布·扎尔·格发利和米格达德·本·艾斯瓦德。在奥斯曼继任哈里发后，特别是其在位的后几年，群众怨声载道，十叶派门徒便日益增多。

跟任何党派一样，加入十叶派的人中既有忠于其原则的，也有借其名以图私利的。有些人因为相信阿里父子最有权继任哈里发

而加入十叶派；有些人因为憎恨迫害他们的倭玛亚人和阿拔斯人而加入十叶派；有些阿拉伯部落偏袒倭玛亚人，其对手因部落的对立而加入十叶派。大批释奴加入十叶派，则是因为倭玛亚政权带有阿拉伯贵族的色彩，他们对释奴加以歧视，人的本性决定了他们必然支持——哪怕是暗地里——反对倭玛亚人的人，而没有谁比十叶派更仇恨倭玛亚人了。波斯人参加十叶派，则是因为他们习惯于尊崇皇室，认为国王的血缘不同于平民百姓，皈依伊斯兰教以后，他们仍以看待波斯国王的眼光看待先知，用看待皇室的眼光看待先知的亲属。在他们看来，先知一死，最有权继承哈里发职位者非圣裔莫属。就这样，形形色色的人，出自各自不同的动机，加入了十叶派。除以上这些人外，还有一些更坏的人加入了十叶派。那是些想对伊斯兰教进行报复的人，他们狡诈地作出种种偏激姿态，其中之一就是加入十叶派。这对任何党派来说，都是很自然的事。每个党派里都有忠实的信徒和狡猾的骗子，都有从宗教的角度拥护本教派的人和图谋私利的分子。

十叶派分成若干支派，各派之间的基本分歧有以下两点：

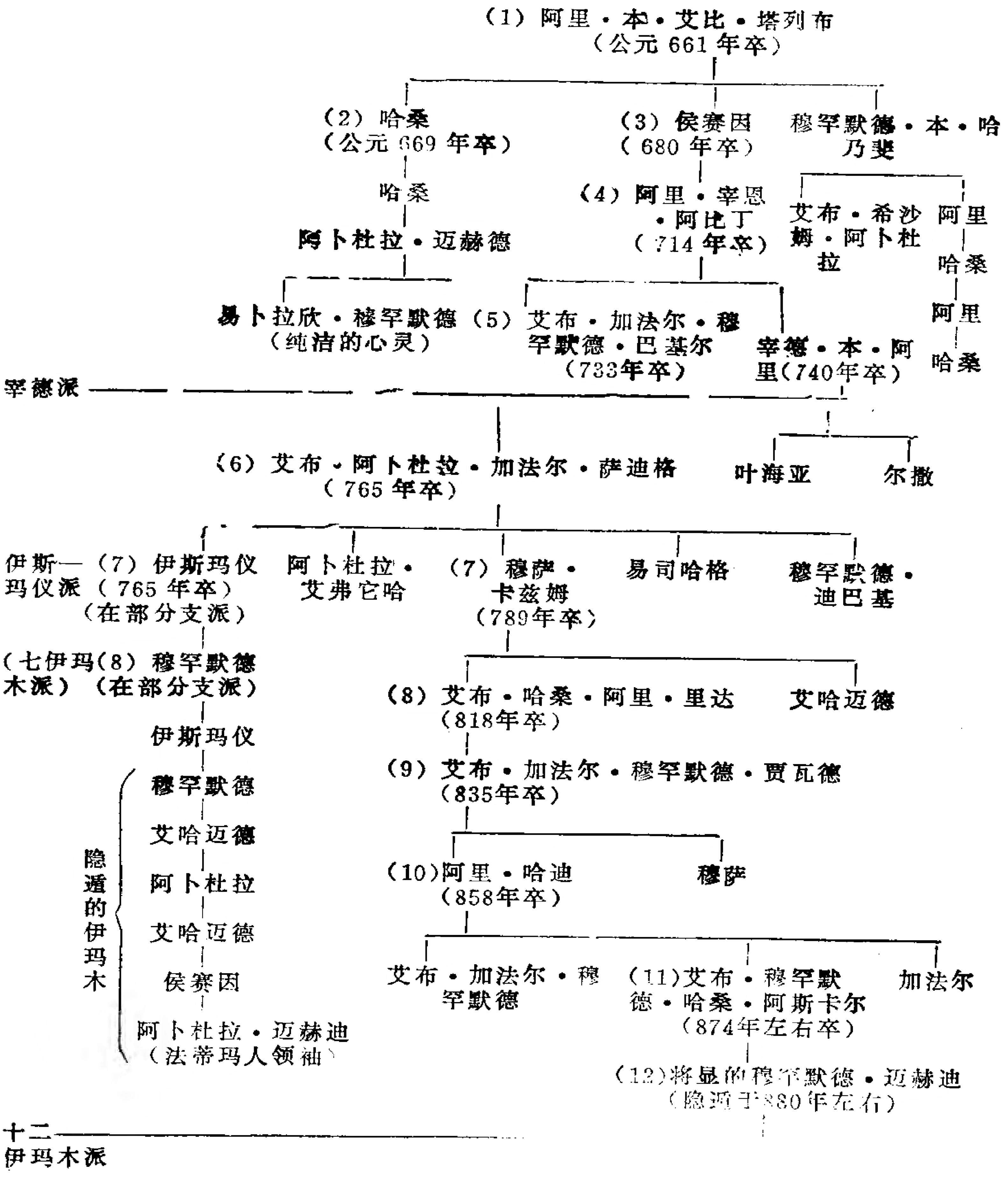
（1）在原则和观点上的分歧：激进派给伊玛木带上某种神圣的色彩，把反对阿里及其一派者攻击为叛教；温和稳健派认为伊玛木最有资格担任哈里发，反对他们的人是错误的，但不是叛教。

（2）在任命伊玛木上的分歧：阿里父子去世之后，其家族人数众多，十叶派对其中何人担任伊玛木有分歧。有人说这个，有人说那个，这也是十叶派中各支派间产生分歧的原因之一。也许最好是把下面这张树形图介绍给读者，以便清楚地说明伊玛木的系列。

许多在教义和历史上没起重要作用的十叶派支派均已消亡，现在，我们仅介绍留传至今的两大支派，即伊玛木派和宰德派。介

绍时，我们仍采用介绍穆阿台及勒派的办法，先谈教义，再谈各派的著名人物及政治历史。

十叶派伊玛木继承世系树形图



伊玛木派

该派极重视伊玛木问题，许多观点均涉及此问题，故名。该派认为阿里之所以有资格继先知之后担任哈里发，不仅因为他能够胜任，也不仅因为只有他符合先知规定的条件，更因为先知曾指名道姓地指定他担任。他们认为伊玛木只能是阿里及从他与法蒂玛生的儿子一个传一个地产生。他们认为识别和确定伊玛木是基本的信仰之一，如果阿里是先知点名指定的伊玛木，则艾布·伯克尔和欧默尔均为篡权者，应予以否认。而栽德派则没有这么激烈，他们认为先知确定了伊玛木的条件，但并没有具体指定某一个人。因此，他们不否认艾布·伯克尔和欧默尔，也不否定其权利，他们认为他俩就任哈里发是对的，尽管阿里更为合适。在有更好人选的情况下任命一个好的人选为伊玛木是可以的。

伊玛木派中最重要的支派是十二伊玛木派。该派按树形图上的次序承认十二个伊玛木，因而得名。他们的第一任伊玛木是阿里，其次是阿里的儿子哈桑，再次是侯赛因，直到第十二位伊玛木，即约于伊斯兰历 260 年隐遁的穆罕默德·迈赫迪。第十二任伊玛木在末日来临时将再度出现，使大地充满正义。从伊斯兰历 907 年至 1148 年统治波斯等地的萨法王朝即属于十二伊玛木派，该王朝法定十叶派，特别是十二伊玛木派为国教，延续至今①。有的伊玛木派信徒认为在第六位伊玛木加法尔·萨迪格之后，伊玛木的职位就转给其子伊斯玛仪，而不是穆萨·卡兹姆，因而被称为伊斯玛仪派。他们认为伊斯玛仪之后都是隐遁的伊玛木，因为伊玛木如没有力量战胜敌人便可以隐遁起来，只让他的号召人出现，这些

① 现今十叶派信徒的人数为：伊朗约 700 万，伊拉克约 150 万，印度约 300 万。——译者

伊玛木在隐遁中代代相传，直到法蒂玛王朝的领袖阿卜杜拉·迈赫迪出现为止。他感到拥有足够的力量便发出号召。因此，他们也被称之为隐秘派，因为他们承认隐秘的，即隐遁的伊玛木①。也有人说，他们之所以被称为隐秘派，是因为他们说过：有表就有里，有天启便有诠释。在印度，至今还有一大批伊斯玛仪派的信徒。

伊玛木派讨论的最重要的问题是伊玛木问题，这是他们研究的中心，也是该派信仰独具的特色，其它问题均由此产生。这一问题也是该派和逊尼派最重要的分歧所在。下面，我们分析一下该派在这一问题上的观点，然后谈谈我们的看法。在分析该派的观点时，我们根据他们写的书，这样作更公道一些。我们首先介绍其中最权威的一本书——库里尼②的《全集》中关于"伊玛木"的主要内容。在十叶派看来，伊玛木和真主之间的精神联系带有先知和使者那种性质。"哈桑·本·阿拔斯·迈阿汝菲在给里达的信中写道：'我愿为你献身。请告诉我：使者、伊玛木和先知有什么不同？'里达在回信中写道：三者之间的区别是：使者是哲布勒伊来③为之降示默示者，他能看见天使，听到天使讲话，默示便降到他身上，也许是在梦中看见天使的，像易卜拉欣的梦④一样；先知也许能够听

---

① 伊本·赫尔东：《历史绪论》，第164页；沙赫力斯坦：《教义与教派》，第146页。

② 库里尼，即穆罕默德·本·雅尔孤卜，是十叶派最杰出的学者和领袖之一。其所著《全集》一书，分为三卷，第一卷谈原理，第二、三卷谈具体问题。伊斯兰历328年殁于巴格达。他在十叶派中的地位相当于布哈里在逊尼派中的地位。

③ "哲布勒伊来"，阿拉伯文Jibrā'īl'的音译。伊斯兰教的四大天使之一。据经注家称，他受真主派遣于麦加郊外希拉山洞向隐修中的穆罕默德传达神谕，使之"受命为圣"，并向他启示《古兰经》的一些经文。——译者

④ 易卜拉欣的梦："易卜拉欣"，《古兰经》故事人物。与阿丹、努海、穆萨、尔撒和穆罕默德并称为安拉六大使者。因捣毁偶像，遭族人反对，被投入火中，得安拉护佑未受伤害，后被父驱出住地。晚年先后受安拉之赐二子，并于梦中受"启示"应献子为祭。在献祭前，复受"启示"可以羊代之。与子伊斯玛仪同被阿拉伯民族奉为祖先，并认为他俩是麦加圣殿克尔白的奠基人。——译者

见天使的声音，也许能够看见他的形体但听不见他的声音；伊玛木仅能听到天使的声音但看不见他的形体。”① 由此可见，伊玛木也是受默示者，尽管其受示方法不同于先知和使者。“至尊的真主是伟大的，不会让大地上没有公正的伊玛木。在信士们狂热时，伊玛木予以降温；在信士们动摇时，伊玛木使其坚定。他是真主对众仆的证据，若无伊玛木——真主对众仆的证据，大地便不复存在。大地上即使只剩下两个人，其中必有一个权威，他就是伊玛木。”信仰伊玛木是信仰的一部分。“艾布·加法尔转述艾布·侯姆扎的话说：‘知主者才崇拜主，不知主而崇拜主乃盲目崇拜。’我说：‘我愿为你献身，但关于真主你知道些什么？’他说：‘相信至尊的真主，相信真主的使者，拥戴阿里及正道的伊玛木，远离他们的敌人而崇拜至尊的主。我们就这样认知真主。’”② “谁不认知至尊的真主，谁不知道伊玛木必出自先知的家族，谁认知和崇拜的就非真主。”③ “艾布·加法尔说：本民族中无论是谁，如果不信伊玛木，他就是迷惘的；如果他这样死去，则他的死就是忤逆的、伪信的。”④ 至高无上的真主说：“……并给他一道光明，带着在人间行走，”⑤ 光明就是伊玛木，伊玛木生活在光明里。至高无上的真主说：“行善的人将获得更佳的报酬，在那日，他们将免于恐怖。作恶的人，将匍匐着投入火狱……”⑥ 善行即承认圣裔，热爱圣裔；恶行即否认圣裔，仇恨圣裔。⑦ 里达说：“众人是服从我们的奴隶，在宗教上是我们的追随者，让知者转告不知者。”⑧ 伊玛木即引导者，如真主所说：“每个

---

① 库里尼：《全集》，公元 1281 年波斯版，卷 1，第82 页。
② 同上，卷1，第 84 页。
③ 同上，第 85 页。
④ 同上。
⑤⑥ 见马坚译：《古兰经》，6：122、27：89—90。——译者
⑦⑧ 库里尼：《全集》，卷1，第 87 页、第 88 页。

民族都有一个引导者。"①他们也是真主的官员和知识宝库。艾布·加法尔说:"我等乃真主之知识宝库;我等乃真主默示之传达者;我等乃天地间一切人等的强有力的权威。"②伊玛木就是光明,——如至高无上的真主所说:"故你们当信仰真主和使者,和他所降示的光明。"③伊玛木在信士心中的光明比白昼的太阳更明亮。真主可随意遮蔽某些人的光明,让他们的心笼罩在黑暗中。④

伊玛木是带着人类转动的大地的支柱,是天地间一切人的强有力的权威。⑤里达说过:"伊玛木的地位相当于先知,是合法的继承人。伊玛木是真主和使者的继承人,处在穆民领袖的地位,是哈桑和侯赛因的继承人。伊玛木是宗教的中坚、穆民的支柱、世界的砥柱、信士的骄傲。伊玛木是不断发展的伊斯兰的基础,也是其中高贵的部分。依靠伊玛木,才能完成礼拜、天课、斋戒、朝觐、圣战,才能增加战利品及施舍,才能制定法令,实行裁决,才能防止疏漏和偏差。伊玛木准许真主之所准,禁止真主之所禁,立真主之法度,卫真主之宗教,并以智慧、良好的劝诫、有力的证据呼吁真主的正道。伊玛木如光照大地的太阳,冉冉升起在地平线上,手摸不到,眼看不见。伊玛木是光芒四射的圆月,是烁烁的夜明灯,是闪闪的光芒,是黑夜中的启明星,是无垠的大地,是澎湃的海洋。伊玛木是久渴者的甘泉,是正道的指引者,是灾难的避难所。伊玛木永无过错,学识渊博,宽厚仁慈,他是宗教的支柱、穆民的骄傲,他给伪信者以愤怒,给叛教者以毁灭。伊玛木独步天下,无人能与之相比,无学者与之相等,无人能够取代。伊玛木是独一无二的,他乐

①③　见马坚译:《古兰经》,13:7、64:8。——译者

②　库里尼:《全集》,卷1,,第91页。

④　同上,第92页。

⑤　同上,第93页。

善好施，有求必应。谁能够认知伊玛木，选择伊玛木呢？差远啦！差远啦！理智混乱了，心灵迷惘了，……伊玛木的地位和恩德，无论诗人、文学家、雄辩家都无法表达其万一，都承认他们的无能和不足，又怎能描述他的全貌和本质呢？又怎能了解他的情况或者由他人取而代之呢？既然他是手不能及、难以描述的星辰，故这些人所想是不可能作的，所说都是胡言乱语，因为他们想丢开圣裔，抛弃真主和使者的选择，而实现他们的选择。《古兰经》呼吁他们："你的主，创造他所意欲的，选择他所意欲的，他们没有选择的权利。"① ……那么，他们又怎能选择伊玛木呢？伊玛木是无所不知的学者、永不退缩的传教者，是神圣、圣洁、虔敬、苦修、知识和崇拜的源泉。主的仆人，如果真主选择他管理众仆之事，真主就会使他心胸开阔，就会赐给他源源不绝的智慧，启发他知识，使他不再迷误，不再脱离正道。他是得到保佑的，得到扶持的，他是成功的、坚毅的。他永不犯错，永无过失。真主使他如此，就是要让他成为真主对于众仆的证明，对于万物的证人。"② "这是真主的恩惠，他用来赏赐他所意欲的人。真主是宽大的。"③

众人的行为都将展现于先知和伊玛木之前。至高无上的真主说："真主及其使者和信士们都要看见你们的工作。"④ 艾布·阿卜杜拉说："此处，信士们即指伊玛木。"他还说："我等乃先知的后裔、仁慈的家族、智慧的钥匙、知识的宝藏、使命之所在、天使降临之地、真主秘密之所。我等被真主寄托于众仆处，我等乃真主最大的圣物，我等乃真主的良心和诺言。谁实践了我等的诺言，谁就是实践了真主的诺言；谁保卫了我等，谁就保卫了真主和他的诺言。"⑤

---

①③④　见马坚译：《古兰经》，28：68、5：54、9：105。——译者

②　库里尼：《全集》，卷1，第96、97页。

⑤　同上，第105、106、107页。

至尊的真主降下的一切书籍均在伊玛木处，他们能看懂用不同的语言写成的真主的书。① “天上地下，没有一件隐微的事物，不记录在一本明白的天经中。”② 然后，真主将这本阐明一切事情的书传给伊玛木。③ 只有伊玛木集中了全部《古兰经》，只有他们洞悉《古兰经》的全部知识。有人妄称他搜集了全部《古兰经》，但只有阿里·本·艾比·塔列布及继他之后的伊玛木才把《古兰经》如同真主降下时那样集中和保存起来。④ 伊玛木处有真主最伟大的真名⑤，他们有秘籍，这是一个皮袋，其中有先知和遗嘱执行人的知识，还有死去的以色列学者的知识。他们有法蒂玛经，其中有三倍于《古兰经》的经文，而没有我们手中《古兰经》的一个字母。⑥ 艾布·加法尔说：“至尊的真主有两种知识：一种是除他而外无人知晓的知识；另一种是真主教授给天使和使者的知识。天使和使者知晓的知识，我们也知道。”⑦ 伊玛木如果想知道什么，真主就告诉他们。他们知道自己何时死去，他们只会在自己选择的时候死去。⑧ 他们还知道过去和今天的知识，真主不向他隐瞒什么⑨。至高无上的真主每传给先知知识，必令他将知识传给穆民的领袖阿里，因为他是先知在知识方面的伙伴⑩。这种知识传到伊玛木就停止了。如果众人能守口如瓶，伊玛木就会将对他们有利和不利的事情都告诉他

① 库里尼：《全集》，卷 1，第 107 页。
② 见马坚译：《古兰经》，27：75。——译者
③ 库里尼：《全集》，卷 1，第107页。
④ 同上，第 110 页。
⑤ 同上，第 110、112 页。
⑥ 同上，第 115 页。
⑦ 同上，第 123 页。
⑧ 同上，第 125 页。
⑨ 同上，第 126 页。
⑩ 同上，第 127 页。

们。[1]真主命令人们服从伊玛木，禁止违抗伊玛木。伊玛木的地位相当于使者，但他们不是先知。在妇女方面，对先知合法的事对他们却不合法。除此之外，他们的地位相当于真主的使者。[2]使者有一种较哲布勒伊来和米卡伊来[3]更伟大的精神，这种精神伊玛木也有。[4]每个伊玛木都要将书籍、知识和武器传给以后的伊玛木。[5]没有至尊的真主的许诺和必须执行的命令，伊玛木没有，也不会作任何事情。[6]伊玛木从不嬉戏玩乐，在吃喝和女人问题上任何人都不能对他们进行诅咒[7]。真主和使者一个一个地确定了伊玛木的地位。至高无上的真主说："你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人。"[8]这段经文指的是阿里、哈桑和侯赛因。真主的使者说："我原是谁的主人，阿里也就是谁的主人。"[9]每个伊玛木都给其后的伊玛木以许诺，并给他留下一本卷起的书和一份明确的遗嘱。在这本书里有人类从真主造人直至世界毁灭为止所需的一切。伊玛木能够隐遁。"如果你们听说有人能够隐遁，不应否认此事。"第十二位伊玛木隐遁了，他就是迈赫迪，他将使处处暴虐不公的大地充满正义和公道。至高无上的真主说："我誓以运行的众星……。"[10]艾布·加法尔说："'流星'，指的是当时隐遁的

---

① 库里尼：《全集》，卷 1，第 128 页。

② 同上，第 131 页。

③ "米卡伊来"，伊斯兰教的四大天使之一，据称，专司观察宇宙万物之职。——译者

④ 库里尼：《全集》，卷1，第 132 页。

⑤ 同上，第 133 页。

⑥ 同上，第 135 页。

⑦ 同上，第 138 页。

⑧ 见马坚译：《古兰经》，4：59。——译者

⑨ 库里尼：《全集》，卷1，第 139 页。

⑩ 见马坚译《古兰经》，81：15。——译者

伊玛木，以后又像黑夜闪闪发光的流星一样出现。”①

艾布·阿卜杜拉说：“谁妄称自己是伊玛木，而并非阿里的后裔，谁就是叛教者。”② 艾布·加法尔说：“谁信仰真主，而不信仰真主派遣的伊玛木，谁的信仰就不被接受，谁就是迷惘者，真主憎恶他的行为。”③ 他还说：“至高无上的真主说：我必惩罚那些信仰非真主派遣的暴虐的伊玛木的穆民，尽管他们自己的行为是虔诚的；我必宽恕那些信仰真主派遣的公正的伊玛木的穆民，哪怕他们内心是残暴不义的。”④

如果一位伊玛木死了，只有伊玛木才能为他洗尸。艾布·阿卜杜拉说过：“至高无上的真主如想由伊玛木造出伊玛木，便派遣一个天使，由真主的宝座下面取出一种饮料，交给伊玛木，伊玛木饮后，新的伊玛木便在子宫里停留四十天，听不到讲话……当母亲生他时，真主又把那个天使派去，在他的右前臂上写下下列文字：“天启的经典真实、公正地完成了，无物可代替天启的经典。”这件事完成后，真主便在各地为伊玛木燃起火炬，以便审视众仆的行为。⑤

天使进入伊玛木的住宅，踏上他们的地毯，给他们带来消息⑥。人们的消息，只有出自伊玛木的才是真的，不是出自伊玛木的一切事情都是假的⑦。

整个大地都属于伊玛木。至高无上的真主说：“大地确是真主

① 库里尼：《全集》，卷1，第149页。
② 同上，第187页。
③ 同上，第189页。
④ 同上，第190页。
⑤ 同上，第196页。
⑥ 同上，第199页。
⑦ 同上，第112页。

的，他使他意欲的臣仆继承它；优美的结局只归敬畏者。”① 穆圣的后裔乃敬畏真主者，亦即真主使其继承大地的人。一切战利品、海产品、宝藏、矿产、盐场都被均分为五份。至高无上的真主说：“你们应当知道：你们所获得的战利品，无论是什么，都应当五分之一归真主、使者、至亲、孤儿、赤贫、旅客。”② 五分之一中的一半归伊玛木，因为五分之一分成六份：一份给真主，一份给使者，一份给至亲，一份给孤儿，一份给赤贫，一份给流浪者。给真主、使者、至亲的三份都归伊玛木所有③。所以，上述各项财产的十分之一应归伊玛木所有。另外十分之一归圣裔中的孤儿、赤贫和流浪者所有。这样，整个五分之一就都归圣裔所有，其中一半归伊玛木，另一半归圣裔中上述各种人。“真主使这五分之一专属圣裔所有，而不包括一般的赤贫和流浪者，是为了以此代替众人的施舍，也是为了真主的体面与尊严，因为他们是使者的亲属，他们不应染上众人的污垢。”④ 至于那些不是用武力得到的东西，则是专属真主和使者的，因而独归伊玛木所有，森林、矿藏、海洋、荒野也是属于伊玛木的。如果有人经伊玛木允许在其中劳作，则五分之四归劳作者，五分之一归伊玛木。这五分之一的分法如前所述⑤。

*　*　*

上面我们根据十叶派最权威的著作和历代伊玛木的言论，不加任何解释和评论地概括介绍了十叶派关于伊玛木的观点。基于这种观点，他们给伊玛木涂上了某种神圣的色彩，如伊玛木通过默示接受真主授予的知识；从他在母腹中起，真主就给他以特别的培

①② 见马坚译：《古兰经》，7：128、8：41。——译者
③ 库里尼：《全集》，卷1，第289页。
④ 同上，第289页。
⑤ 同上，第288页。

养：以崇高的关怀维护他，使他免犯过错，同时，又把先知和使者的知识传授给他，让他知悉已经发生和行将发生的一切；先知知道众人知道的知识，先知也知道只有阿里知道的知识，阿里的知识一直传到第十二代迈赫迪；伊玛木是真主在大地上的影子，是真主在大地上的光芒，是辨别真伪的唯一的途径，等等。十叶派认为，相信上述观点是信仰的一部分，就像信仰真主和使者一样。否则，人们的功德就不算数。而信士的忤逆之罪，也可由信仰伊玛木而得到减免或赦宥。

因此，在对待哈里发的看法上，他们与逊尼派有很大不同。在逊尼派看来，哈里发是一个像所有人一样的普通人，他像常人一样出生，一样学习，也一样无知。他没有任何特异之处，只不过人们根据他的能力和品德推选他为哈里发，或从前人手里接任哈里发。他没有接受默示，也没有精神权力，他只是伊斯兰法律的执行人，他一旦背离伊斯兰法律，人们便不顺从他，因为人们不会顺从任何忤逆造物主的人。他只能在伊斯兰教律的范围内制定法律，否则，他所制定的法律便无效。他可能是暴虐的，也可能是公正的，也可能放荡、饮酒，那他便是忤逆之人。历史学家们可以自由地对他进行剖析，像剖析任何人一样，也可以用衡量众人的标准来衡量他。如果他走入歧途，人们又有能力罢免他的话，就将他罢免掉。

而十叶派眼中的伊玛木，则是不可由他人评判的，他在本质上和行为上都高于众人。他既是法律的制定者，又是法律的执行人。对他的所作所为人们不可置评，好坏均由他自己判断，他所作之事都是好的，所禁之事都是坏的。他是精神领袖，拥有高于天主教教皇的精神权力。若不信仰伊玛木，则礼拜、斋戒、天课、朝觐都无效（不计其功德），就像不信真主和使者的叛教者的善行无用一样。

显然，十叶派的这种信条使理智混乱，使思想僵化，它给予哈

里发或伊玛木以无限的权力，使他们为所欲为，没有任何人能够约束他们，也没有任何人敢在他们面前鸣冤叫屈，因为他们的所作所为都是公正的。这种信条和正确的民主思想多么风马牛不相及。正确的民主思想应使政权属于人民，并为人民利益效劳，应用理性的标准衡量一切行为，使哈里发、伊玛木和国王都成为人民的公仆，他们一天不为人民服务，一天便无权执政。

在十叶派看来，伊玛木政权是受真主庇祐的、不犯错误的无罪的宗教政权。这种观点使他们的理智丧失殆尽，使他们对伊玛木的行为绝对顺从。这种观点怎能和那种以自然为本的观点相比呢？后者认为真主没有创造过人类的任何一个支系或家族，其世代相传的族人都享有无限的特权，在理智、宗教、政权、行为上都高于众人之上。每个家族的人都有坏、有好，有聪明、有愚蠢，这才是正常的，也是合情合理的。我们都是阿丹的子孙，我们中有好人，也有坏人。阿丹的两个亲生儿子，至高无上的真主这样谈起他俩："你当如实的对他们讲述阿丹的两个儿子的故事。当时，他们俩各献一件供物，这个的供物被接受了，那个的供物未被接受。那个说：'我必杀你'。这个说：'真主只接受敬畏者的供物'。"① 关于努哈的儿子，真主说："努哈啊！他的确不是你的家属，他是作恶的。"② 真主说："易卜拉欣曾为他父亲求饶，只为有约在先；他既知道他的父亲是真主的仇敌，就与他脱离了关系。"③"真主以努哈的妻子和鲁特的妻子，为不信道的人们的殷鉴，他们俩曾在我的两个行善的仆人之下，而他们俩不忠于自己的丈夫，他们俩的丈夫，未能为他们俩抵御真主的一点刑罚。或者将说：'你们俩与众人同入火狱吧！'"④ 真主的使者在训诫女儿法蒂玛时说："法蒂玛，好好干。我

①②③④　见马坚译：《古兰经》，5：27、11：46、9：114、66：10。——译者

不会为你向真主求任何好处。”

这些章节证明亲属关系与对人们的评价无关，证明了善行、虔信、知识都不能像财产一样继承。这些事情只能服从于遗产法之外的其他法律。伊斯兰教的伟大特点之一就是它确认：人的价值只能根据他的行为，而不能根据他父亲、或者他的地位、财产来衡量。“行一个小蚂蚁重的善事者，将见其善报；作一个小蚂蚁重的恶事者，将见其恶报。”① 当时，有些释奴比一些古莱氏族人跟真主更接近。鼓吹伊玛木是世袭的，伊玛木是无罪的，相信伊玛木可不犯忤逆之过等等，是对伊斯兰教制度的否定，是对伊斯兰教最重要原则的毁灭。

欧麦尔有过失，艾布·伯克尔有过失，阿里也有过失。假如阿里具有他们所说的那些伊玛木的德性，如无罪，知一切隐秘及其结果等，那历史就将改写，阿里也就不会接受以《古兰经》裁决，仗也会打得更好。如果他们说阿里知道这一切，但他保持沉默，以接受命运的安排，那就说明：他也像众人一样要受环境的摆布，受当时发生的事件的左右，也像众人一样服从对他的错误和正确的裁决。先知自己就说过：“假若我能知幽玄，我必多谋福利，不遭灾殃了。”②

的确，这些不切实际的想法给人们带来了灾难，使他们绝对屈从于暴虐和腐败，安于现状，不敢高声抗争，也抛弃了起码的信仰准则，即内心的谴责。

十叶派关于伊玛木的观点对法蒂玛人及一切十叶派控制的国家的历史产生了巨大的影响，由此，我们懂得了为什么人们那样顺从哈里发，那样崇拜他们，那样心甘情愿地接受他们的暴虐统治。

---

①② 见马坚译：《古兰经》，99：8、7：188。——译者

十叶派关于伊玛木的观点也使我们能够理解伊斯玛仪派对阿加汗的儿子穆罕默德(他是慕特城堡的主人哈桑·本·萨巴赫的后裔,而哈桑是阿里·本·艾比·塔利布的后裔)的所作所为。此人极为富有,在欧洲贵族阶层中颇有名声,他的赛马常参加最有名的赛马大会,生活穷奢极侈,尽管如此,伊斯玛仪派仍视之为神圣,并向他交纳十分之一的财产。

读者如果想冷静、客观地观察问题,可以比较一下下述两种人:一种人认为他们的伊玛木是众人中的一员,发生在众人身上的事情也会发生在他身上,他像大家一样会作错事,也像大家一样会作对事。如果他错了,便受到批评,如果坚持错误,便被免职。他只是民族的公仆,如果他不为民族服务,就被罢免。另一种人认为他们的伊玛木是受庇祐的,永无过失,那人们真该换换脑筋才能理解伊玛木所做的一切都是公正的说法。

请看,第一种人是多么的幸福!他们思想解放,使伊玛木产生畏惧,并以批评和改革使事情力求完善。第二种人又是多么倒霉!他们的理智走上了邪路,事业日益衰败。

笔者毫无偏见地认为,逊尼派对哈里发的看法是更公正、更正确、更有理智的,尽管他们因为未能勇敢地实践自己的主张而受到严厉的谴责。他们未能直爽地批评哈里发,在哈里发肆行暴虐时未能起而反对,予以纠正。他们没有就哈里发对本民族和本民族对哈里发的态度制定出明确的规定,他们可耻地投降了,从而对民族犯下了严重的罪过。但与十叶派相比,逊尼派的情况总归要好一些:他们的历史学家忠实地撰写了哈里发的历史,根据自己的看法对哈里发加以描述,批评他们的一些作法;他们的法学家制定了施政的法规,规定了哈里发的职责,也说明了民族的职责。无论如何,我们可以对这两种理论和观点进行比较。

笔者认为，随着时间的推移，人们终将理解自己的权利和义务，将思想从荒谬的状态中解放出来，那时，便能使我们的十叶派弟兄改变他们对伊玛木的看法，这种看法早已成为历史陈迹。在实际生活中，他们走的是进行社会改革、实行议会制度、学习西方文明的道路，这条道路和伊玛木以及等待迈赫迪降临的理论是不相容的。宗教人士的思想和实际生活脱节是不应该的，他们的责任应超过传授伊玛木的教义，他们的任务是面对现实，纠正现实中可能存在的错误。

* * *

让我们再回过头来介绍十叶派的教义。

十叶派关于哈里发或伊玛木的教义主要有四点：无罪、马赫迪的再现、塔基亚和回归。这几个概念在十叶派中十分流行。

“无罪”的含意是：伊玛木像先知一样在整个一生中受到真主的庇祐，不犯小罪或大罪，没有任何过失，既无错误，也不遗忘。

十叶派关于这一问题的观点和论据可归纳如下：

1. 他们说：树立伊玛木的原因是伊斯兰民族可能犯错误，如果伊玛木也会犯错误，那我们一定需要另一个引导者，而此人和伊玛木一样。事情便将如此循环不已。

他们的对手反驳道：需要伊玛木并不是因为民族会犯错误，而是因为他有执行规定、杜绝腐败现象、保持伊斯兰教纯洁性的责任，而这并不需要“无罪”，有伊智提哈德（创制）和公正足矣。

2. 他们的另外一个理由是：伊玛木是教法的保护人，他必须享有真主的庇祐，才能受到被保护者的信任，否则，教法就需要另一个保护人。

他们的对手反驳道：伊玛木非保护者，而是执行者。教法的保护人是伊斯兰学者，因为至高无上的真主说过：“一般明哲和博士，

也依照他们所奉命护持的天经而判决，并为其见证。”① 他还说：“你们当做崇拜造物主的人，因为你们教授天经，诵习天经、”② 假设受真主庇祐是必要的，则每个国家和地区都应有受庇祐的人，因为成年人遍布各地，靠一个人保护是不够的，指派代表也无济于事，因为代表是不受庇祐的。

驳斥他们的理由还有《全集》一书提到的阿里的一段话，阿里曾对他的朋友们说：“你们不要停止忠谏直言，我不能保险不犯错误。”此书还提到侯赛因曾明白表示他憎恶其兄长与穆阿威雅的和解，他说：“除非割掉我的鼻子，我才会喜欢我哥哥作的事情。”……如此等等。

这种“伊玛木因受真主庇祐而无罪”的信仰对伊斯兰教来说，是非常稀奇的。我们不知道这个问题在先知时代和伊斯兰教初期提出过，我们也不知道当时曾以“无罪”来描写先知，任何人都不能从《古兰经》的精神里发现“无罪”的观点。《古兰经》写道：“阿丹违背了他们的主，因而迷误了。”③ 穆萨把那人一拳打死，“穆萨就把那敌人一拳打死。他说：‘这是由于恶魔的诱惑，恶魔确是迷人的明敌。”④“我的主啊！我确已自欺了，求你饶恕我吧。”⑤《古兰经》中还有苏莱曼的故事：“当时，他在傍晚，检阅能静立、能奔驰的马队。他说：‘我的确为记忆我的主而喜好马队，直到他们被帷幕遮住了。’”⑥ 关于优努斯，《古兰经》写道：“当时他曾愤愤不平地离去，他猜想我绝不约束他。”⑦ 关于先知，真主说：“他曾发现你徘徊歧路，而把你引入正路。”⑧ 真主对他说：“真主是更应当为你所畏惧的，你却畏惧众人。”⑨ 真主又对他说：“真主已原谅你了！……你为

①② 见马坚译：《古兰经》，5：44、3：79。——译者

③④⑤⑥⑦⑧⑨ 分别见马坚译：《古兰经》，20：121、28：15、28：16、38：31—32、21：87、93：7、33：37。——译者

什么就准许他们不出征呢?"①至高无上的真主曾责备他说:"他曾皱眉,而且转身离去,因为那个盲人来到他的面前。你怎能知道呢?他也许能受熏陶。"②《古兰经》承认先知有过过失,已得到真主的赦宥。"以便真主赦宥你以往的和将来的过失。"③"真主确已允许先知以及在困难时刻追随他的迁士们和辅士们悔过。"④真主在《古兰经》中肯定真主的使者是一个凡人,"我只是一个曾奉使命的凡人。"⑤"我只是一个警告者和……报喜者。"⑥

这些经文的含义是清楚的,它和十叶派所说的伊玛木"无罪"毫无共同之处。既然真主这样谈到先知们,那么,伊玛木的地位又怎能高于先知们的地位呢?

看来,正是十叶派关于伊玛木的言论使教义学家们研究先知们"无罪"的问题,并将它作为教义学的研究内容。麦尔吉阿派中的一些人和艾施阿里派的伊本·塔依卜·巴格俩尼及其追随者主张,使者们只是在传达天启时免犯欺骗之罪,因为欺骗是不允许的;另一些人主张使者们只是不能犯大罪,犯小罪是可以的。许多逊尼派、穆阿台及勒派、哈瓦立及派和十叶派的信徒则主张先知绝对不会故意犯过失,——不管是小的过失,还是大的过失。伊本·哈兹姆说:"先知们会出现无意的疏忽,他们也会作这种事情:目的是为了使真主满意,为了接近真主,结果却违反了真主的意愿。但至高无上的真主不会因此而惩罚他们,只会提醒他们,并向众仆说明和显示。"⑦

"教义学的立场"和"立场解说"中写道:"各教派的信徒一致认为:先知们决不会故意撒谎,他们的奇迹,如传教使命及来自真主

①②③④⑤⑥　分别见马坚译:《古兰经》,9:43、80:1—3、48:2、9:117、17:93、7:188。——译者

⑦　伊本·哈兹姆:《各教派的分歧》,卷4,第2页。

的其它事情都证明了他们的诚实。此外，所谓罪过无非是叛教或其他。关于叛教罪，全民族一致认为先知们是不会犯的；至于叛教以外的罪过，分大罪、小罪，犯这两种罪不是出于故意，就是疏忽。关于先知们故意犯大罪，大家一致认为不可能；关于因疏忽而犯罪，或因判断错误而犯罪，则大多数人认为可能。关于故意犯小罪，除久巴依①之外，其他人均认为可能；关于因疏忽而犯小罪，则一致认为可能。大多数穆阿台及勒派人将卑劣的小罪除外，这种小罪可以断定犯罪者是下贱的，先知们不管是故意的，还是偶而疏忽的都不可能犯这种罪。以上这些是就先知们在真主降下'默示'后的情况而言，至于'默示'前，大家说：不排除他们犯大罪。大多数穆阿台及勒派人主张排除他们犯大罪，因为犯大罪必引起群众反感，阻止人们追随他们，从而失去传教的好处。"②

由此看来，广大穆斯林对于先知也不像十叶派对伊玛木那样，他们没有使先知们绝对免犯错误和疏忽，特别在担起先知使命之前。

关于"无罪"的思想距伊斯兰教及其教义甚远，距由欲望支配、善恶支配、各种相反的倾向交错的人类本性更远。人的高尚德性不在于他因受庇祐而不犯罪过，而在于他能够控制善恶，引导善恶，从而近善避恶，而无罪的本性只是天使的本性——"他们不违抗真主的命令，他们执行自己所奉的训令。"③而非人类的本性，——他们若失去欲望，便失去活力。

笔者很赞成安查里关于"忏悔"的意见："世上无人不是欲念先

① 久巴依：全名文布·阿里·久巴依·穆罕默德，穆阿台及勒派领袖、著名教义学家。殁于伊斯兰历303年。——译者

② 《立场解说》，卷3，第204页。

③ 见马坚译：《古兰经》，66：6。——译者

于理智，魔鬼之本性先于天使之本能。所以，回避先入为主的欲念对每个人——无论是先知还是白痴——都是必要的。不要以为这只是对阿丹讲的。

这是人类注定的永恒法则，只要绝无可能改变的天律没有变化，就不可能实行不同的法则。既然先知们都难免犯错误（《古兰经》和历史书籍都谈到过先知们的过失及他们痛哭流涕表示忏悔的情景），那任何人的躯体也无法避免过失。在某些情况下，人即使能够避免身体的过失，也不能避免引起犯罪的一闪念；人即使能够避免犯罪的一闪念，也不能避免魔鬼，使人心生杂念从而忘记祈祷真主的蛊惑；人即使能抵御这种蛊惑，也不能避免在认知真主、了解其属性及行为方面的疏忽和不足。一个人要避免这种不足是不可想像的。各人能力有所不同，而本性是一样的。所以，使者说："我一昼夜乞求真主宽恕七十次之多。"

人们认为教义学家对先知"无罪"的研究迟于十叶派关于伊玛木"无罪"的言论。人们还认为，这种思想产生自十叶派及其对王们关于选优的争论。十叶派以阿里为优，而逊尼派则以艾布·伯克尔和欧默尔为优，从此，双方开始了对哈里发和伊玛木的歌功颂德。他们不满足于罗列事实，便开始制造圣训以提高他们的领袖的地位。对此，我们曾引用一些证明材料①。以后，随着倭马亚王朝和阿拔斯王朝的哈里发一个一个上台，十叶派的伊玛木也代代相传。随着时间的推移，选优的调门越来越高。但逊尼派的哈里发并没有染上无罪的色彩，而十叶派的伊玛木却带上了无罪的光环，其原因如下：

(1)艾布·伯克尔、欧麦尔及倭马亚和阿拔斯时代的诸位哈里发都实际掌握政权，执行政策。从某个角度讲，施政就使执政者必

① 见本书第一册《阿拉伯—伊斯兰文化史(黎明时期)》。

须工作，而只要工作，就不免出错。执政者又各不相同，有的正确多于错误，有的错误多于正确，就统治者的性质来说，不可能总是正确的。另一方面，他们的日常生活，甚至那些与政权无关的举止都暴露在上层社会面前，传布于公众的口舌之间　因此，我们知道他们中谁饮酒，谁不饮酒；谁好女色，谁不好女色；谁爱听歌也爱自己唱歌，谁不爱听歌，自己也不唱歌。总之，我们知道他们生活的一切细节——好的、坏的、正确的、错误的。在人们知道这一切之后，不可能宣称他们是无罪的，是不会犯错误的。而十叶派的伊玛木只执政了不多时日，阿里时代是战争和动荡不安的时代，此后，伊玛木就没有上台执政过，也没在群众面前暴露自己。所以，他们的工作没有受到考验，他们的行为没有暴露在众人面前。此外，他们一直受到总督和哈里发的压迫，而人们的感情总是同情被压迫、被欺侮者，反对压迫者和执政者。

因此，关于伊玛木无罪的观点就有肥沃的土壤，而他们喜欢隐居，甚至隐遁，更有助于这一观点的传播。他们没有掌权，所以，也就没有受到考验，他们的工作也就没有暴露在光天化日之下，他们始终被一种隐晦神秘的气氛包围着，使人们能够接受关于他们无罪、无过的主张。如果称倭玛亚人和阿拔斯人是无罪的，那就会成为人们的笑料，受到耻笑和轻视。

（2）另一个原因是：在伊斯兰初期和倭玛亚时期，围绕在哈里发周围的多是阿拉伯人，而阿拉伯人是一个民主的民族，他们看待哈里发就像看待他们中的任何一个人一样，哈里发和平民百姓之间没有多少区别。在先知时代，甚至有人主张极端民主，《古兰经》限制了这种极端的民主，对他们说："不要使你们的声音高过先知的声音。"① 台米姆人的代表团在先知睡午觉时访问先知，他们喊

① 见马坚译：《古兰经》，49：2。——译者

到："穆罕默德，出来见我们。"先知醒来，出了房门，降下了以下经文："在寝室后面喊叫你的人们，大半是不明理的。"① 欧也奈·本·黑斯尼没有得允许便走进先知的家，当时阿绮涉也在场。真主的使者说："你得到允许了吗？"他说："真主的使者，自我成年后，便不再向长者请求允许。"然后，他又说："你旁边的这个美女是谁？"使者说："她是阿绮涉，穆民之母。"他出去后，阿绮涉问先知："真主的使者，此人是谁？"使者说："这是个愚蠢的家伙……。他还是个族长呢！"于是，至高无上的真主降下了如下经文："信士们啊！你们不要进先知的家，除非邀请你们去吃饭的时候；你们不要进去等饭熟，当请你去的时候才进去；既吃之后就当告退，不要留恋闲话，因为那会使先知感到为难，他不好意思辞退你们。真主是不耻于揭示真理的。"② 如此等等。他们对于穆罕默德之后的诸哈里发更加大胆放肆，历史上充满了这类例证。在这种时而走极端、时而恰到好处的民主气氛中，主张"无罪"的种子是不可能发芽生长的。而十叶派（特别是在倭玛亚王朝后期和阿拔斯王朝时期）周围多是在王公贵族生活中长大、从父辈那里继承了神化国王的观点的波斯人。阿拉伯人中没有这种派别，便借用波斯国王科斯鲁的称号而称之为"科斯鲁派"。赛阿里比·尼沙浦里在其著作中谈到艾努·希尔旺③ 国王的公正之后说："至于其他国王，都是暴虐无道的，他们奴役自由人，把老百姓当作仆人、奴隶、婢女一样看待，视若鸿毛。他们独享美味的食物、华美的衣饰、车骑、美女、豪华的住宅。没有一个平民百姓敢喝肉汤，穿睡衣，骑溜花蹄的马，娶美貌的女人，或住宽敞的房舍，也没有一个平民百姓敢于教育自己的儿子或

①② 见马坚译《古兰经》，49：4、33：53。——译者

③ 波斯萨珊王朝君主，公元 531 年登基，579 年卒。——译者

兴义举。他们的生活就像阿慕尔·本·迈斯阿德对买蒙说的那样："把适合主人的东西交给奴隶是非法的。"这种观念和心理状况以及奴隶主义盛行的情况使"无罪"的主张能够开花结果。

看来，早期的伊玛木们并不知道无罪的思想。以前，我们曾经谈到过阿里关于协商的意见，因为他不能保证自己不犯错误，我们也谈到过侯赛因认为哈桑与穆阿威雅和解是错误的。

无罪的思想最早是由十叶派的激进分子提出来的，早期的伊玛木并未接受。在倭玛亚王朝后期，这种思想传播日广，成了为圣裔而战，并鼓动人们起而反抗暴虐的倭玛亚人的号召。

* * *

与无罪思想有关的还有关于伊玛木是真主和人类的中间人和调停者的思想，认为相信伊玛木便足以消弥灾殃，提高人的品级。伊本·巴白委赫·贡姆米说："发都卢·本·阿慕尔说过：'我问艾比·阿卜杜拉：为什么阿里成了天堂和火狱的分水岭？他说：因为热爱他就是信仰，憎恶他就是叛教。天堂是为信士造的，火狱是为叛教者造的，所以阿里成了天堂和火狱的分水岭。只有热爱他的人才能进天堂，也只有憎恶他的人才能进火狱。'"。

关于这一思想的言论和史实在十叶派的书中比比皆是，而这正是对美好的伊斯兰原则——即人的责任和人的价值在于工作的原则的毁灭性打击。"行一个小蚂蚁重的善事者，将见其善报；作一个小蚂蚁重的恶事者，将见其恶报。"① 伊斯兰的原则还在于任何人，包括先知也不能为他人消灾弥祸。"在那日，任何人对任何人不能有什么裨益；在那日，命令全归真主。"②"你们当防备将来有这样的一日：任何人不能替任何人帮一点忙，任何人的说情，都不蒙接受。"③"你说：'我不能为你们主持祸福。'"④

①②③④　见马坚译：《古兰经》，99∶8、82∶19、2∶48、72∶21。——译者

相信“热爱圣裔和伊玛木足矣”是对一个最重要的伊斯兰原则的破坏，这原则就是：要求作好事，善有善报；禁止作坏事，恶有恶报。而他们认为只要热爱圣裔就能有善报。

宣传伊玛木无罪、无过，并夸大其中介作用给穆斯林带来很大危害。这种危害不仅限于十叶派，因为他们的教义已渗透到伊斯兰教其他教派中去了。当逊尼派看到十叶派把功绩归于伊玛木时，他们就把类似的功绩归于先知，有些逊尼派人竟然主张先知在执行先知使命前后都没犯过大罪和小罪，而这是违反《古兰经》的经文的；当他们看到十叶派说伊玛木有光芒时，有些人便说真主的使者没有影子；当他们看到十叶派说伊玛木是世袭时，有些苏非派人便宣称谢赫①也是世代相传的，谢赫的光芒由父传给子，如果父亲死了，留下一个男孩，他就成了谢赫，即便是婴儿，也能继承父亲的光芒；当他们看到十叶派说伊玛木“无罪”时，老百姓就都相信圣徒是无罪、无过的，对他们称之为“圣徒”的人，尽管明明看见他在饮酒，也不能诅咒他，不能说他，也不能打他，甚至还要为他祝福，因为人们无权过问他的所作所为。这些糊涂思想给伊斯兰教带来多么大的损害！谁制定了坏的章程，谁就应在末日来临时承担制订和执行这一章程的罪责。

“迈赫迪”：十叶派突出的信仰之一就是信仰“迈赫迪”。“迈赫迪”（意为得正道者）一词是动词“赫达”（意为指引正路）的被动名词。人们说：真主指引他走正道，即向他介绍、指引、阐明正道的意思，而此人就是得正道者。《古兰经》中未出现“得正道者”一词，只出现了“遵循正道者”一词：“真主引导谁，谁是遵循正道

---

① “谢赫”，阿拉伯文 Shaikh 的音译，原意为“长者”。一般指斯斯兰教对教内有名望或有地位者的尊称；伊斯兰教创立前，是对阿拉伯各氏族部落领袖的称谓。——译者

的。"[①] 还出现了"引导者"一词："每个民族都有一个引导者"[②]。汉萨·本·撒比特曾在诗中用"遵循正道者"一词描写先知，还用"引导者"一词描写真主，在悼诗中，曾用过"迈赫迪"一词。

在有些圣训中出现了"迈赫迪"一词，用来描述阿里。据说，真主的使者说过："如果你们让阿里当埃米尔[③]（我不认为你们会这样作），你们就会看到他成为引导者和'迈赫迪'，带上你们走上正道。"当侯赛因·本·阿里被杀时，苏莱曼·本·苏拉德称他为"迈赫迪之子迈赫迪"。倭玛亚王朝的诗人们甚至对倭玛亚王朝的一些哈里发也这样称呼。

在所有地方，这个字在语言和宗教上的意思是指："真主指引正路，从而遵循正路的人"。以后，我们看到这个字还带有一种新的意思，即人们所期待的、将要出现的伊玛木，他将使到处不平的大地充满正义。据我们所知，第一次使用新意是阿里·本·艾比·塔列布的释奴凯山，他在谈到穆罕默德·本·哈乃斐（此人是阿里·本·艾比·塔列布和哈尼法族妻子生的儿子，属于她的家族）时，声称住在拉德瓦山（距麦地那城有七站路远）上的穆罕默德是伊玛木。

穆赫塔尔·本·艾比·欧拜德·萨格菲也是这样作的，他曾号召人们推举穆罕默德·本·哈乃斐为伊玛木，并声称他就是"迈赫迪"。

伊本·哈乃斐于伊斯兰历 81 年去世，葬于巴吉阿，麦地那总督埃班·本·奥斯曼·本·阿凡曾为他祈祷，但凯山派的人不相

①② 见马坚译：《古兰经》，7：178、13：7。——译者

③ "埃米尔"，阿拉伯文 Amir 的音译，一译"艾米尔"，有"亲王"、"王子"、"领袖"、"首领"、"司令官"、"首长"等不同含义。可指国家元首。第二任正统哈里发欧默尔曾自称为"穆民的埃米尔（领袖）"。——译者

信他已经死了，他们说他已隐遁，并等待着他的再现，这就是十二伊玛木派关于"期待的伊玛木"思想的由来。

十叶派根据惯例将伊玛木隐遁或死后再现称为"复活"。阿卜杜拉·本·赛巴是最早谈起复活的人之一，他曾说过穆罕默德死后能够复活。在伊斯兰历二世纪初，贾比尔·加阿非（此人一贯喜欢说谎，艾布·哈尼法曾这样谈到他："我从未见过比他更能说谎的人。"）也说过阿里·本·艾比·塔列布将复活的话。他曾引用至高无上的真主的话说："当预言对他们实现的时候，我将使一种动物从地中出生。"①，这里说的动物就是阿里·本·艾比·塔列布。到了伊斯兰历三世纪，伊玛木派认为，当迈赫迪出现时，所有的伊玛木和他们的敌人都将复活。对于十叶派关于复活的观点后面将再作说明。

关于迈赫迪的说法传播日广，特别是在十叶派内部。为此，他们还杜撰了一些圣训，但布哈里和穆斯里姆都没有传述过任何有关迈赫迪的圣训，这就说明他俩认为这些圣训是不正确的。但梯尔米兹·艾布·达乌德、伊本·马吉等人都提到过。据说，真主的使者说过："当末日来临，真主必延长此日。此日，真主从我或我的亲属中使一人复活。此人的名字和我的名字相同，其父名与我的父名也相同。"据说，真主的使者还说过："当末日来临，真主必使我亲属中一人复活，他将使公正遍及充满暴虐的世界"……等等。诸如此类的圣训谈的都是一个意思："末日必自圣裔中出现一人，扶持宗教，弘扬正义，统治伊斯兰各国，众穆斯林追随其后，此人即'迈赫迪'。"圣训学家们竭尽全力查证这些圣训的传述世系，结果查明传述者是不可靠的。②

① 见马坚译：《古兰经》，27：82。——译者

② 伊本·赫尔东：《伊本·赫尔东历史》，卷1，第260页。

总之，“期待的迈赫迪”的思想在倭马亚王朝广为传播，鼓吹这一思想的人多为十叶派信徒。与此同时，在某些倭玛亚家族中出现了另一位“迈赫迪”，但不称作“迈赫迪”，而称作“苏福亚尼”。关于“苏福亚尼”的说法在倭玛亚王朝传播得也很广泛。“期待中的苏福亚尼”即“期待中的迈赫迪”。《诗歌集》引用麦斯阿布的话说：“哈立德·本·叶基德·本·穆阿威雅[①]博识能吟，据说，就是他制造了‘苏福亚尼’一说，并大肆宣传，以便人们在麦尔旺·本·哈克姆[②]夺得政权并娶了他的母亲乌姆·哈希姆之后，把希望寄托在他的身上。”《诗歌集》的作者写道：“这不过是麦斯阿布的想像而已。‘苏福亚尼’之事，众人纷纷扬扬，决非一人说过。”

艾布·法拉吉也提到过一些圣裔传播过“苏福亚尼”之事，他们总是热衷于传播一切能够削弱倭玛亚王朝的影响、使其内部分裂的事情。尽管如此，笔者还是倾向于麦斯阿布的说法。看来，哈立德·本·叶基德一伙对麦尔旺·本·哈克姆执政心怀不满。哈立德颇为贪心，研究炼金术是为了一旦成功便可使本派人富裕起来，“迈赫迪”的说法也是他制造的，只不过取的是倭玛亚人的名字“苏福亚尼”（指他的祖父艾布·苏福扬）罢了。《灿烂的群星》一书写道：“哈立德以博学多才、智勇双全著称，喜欢研究化学。据说就是他在听到关于‘迈赫迪’的传说时，制造了‘苏福亚尼末日复活’的说法。”[③]

---

① 哈立德·本·叶基德·本·穆阿威雅：倭玛亚朝王子。其父叶基德为倭玛亚王朝第二任哈里发。父死，众人推举他任哈里发，因爱好研究科学而拒任，殁于伊斯兰历85年。——译者

② 麦尔旺·本·哈克姆：倭玛亚王朝第四任哈里发。自他上台后，倭玛亚王朝政权由苏福扬家族转到麦尔旺家族手中。殁于伊斯兰历65年。——译者

③ 《灿烂的群星》，卷1，第221页。

最有趣的是：十叶派提出"迈赫迪"，倭玛亚人便提出"苏福亚尼"。十叶派又编造了一些说法，说什么："迈赫迪复出时，将和复出的苏福亚尼遭遇。届时，众人将在麦加向迈赫迪宣誓，迈赫迪将发出号召：'众人啊！出来和真主的敌人—你们大家的敌人作战吧！'人们响应他的号召，不违抗他的命令。于是，迈赫迪便率领穆斯林们由麦加到沙姆去，和欧尔瓦·本·穆罕默德·苏福亚尼及追随他的凯勒布人作战。"塔巴里在谈到伊斯兰历132年阿拔斯人和倭玛亚人之争时说："成千上万京斯里族、胡姆斯族和台德木尔族的人聚集在一起，推选艾布·穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·叶基德·本·穆阿威雅·本·艾比·苏福扬为领袖，并为他祝福说：'这就是人们常提到的苏福亚尼。'当时，这是一件大事。结果，艾布·穆罕默德一伙失败了，艾布·穆罕默德被杀，头被砍下来，送交艾布·加法尔·曼苏尔。"①

对阿拔斯人来说，十叶派有"迈赫迪"，倭玛亚人有"苏福亚尼"，而自己什么也没有，这当然是不行的。他们认为自己也应该有一个"迈赫迪"。为此，他们编造了一段圣训，由塔巴拉尼传述自伊本·欧默尔。这段圣训说："一天，真主的使者正和一群迁士和辅士在一起。阿里·本·艾比·塔列布在其左，阿拔斯在其右。阿拔斯正和辅士们相互对骂。先知抓住阿拔斯和阿里的手，说："将由此人的脊柱生出一个男孩，使大地充满暴虐不公，将由此人的脊柱生出一个男孩，使大地充满公道和正义。遇到这种情况，你等应扶持此道德完美的孩子，他来自太阳升起的地方，他是执掌'迈赫迪'旗帜的人。"

看来，编造这段圣训的人任何时候都能左右逢源。如果阿里

① 塔巴里：《先知与帝王历史》，埃及版，卷9，第138页。

派得胜，圣训对他们有利；如果阿拔斯人取胜，圣训对他们也有利。结果是阿拔斯人胜利了，他们便以这段圣训为由成了东方升起的旗帜的主人。

哈基姆传述伊本·阿拔斯的话说："我们家族出了四个人物：赛发哈、门才尔、曼苏尔和迈赫迪。"穆加希德说："请具体说说这四个人。"伊本·阿拔斯说："赛发哈杀死了帮助他的人，却宽恕了他的敌人；门才尔慷慨大方，律己甚严，从不骄慢；曼苏尔一个月就战胜了敌人，这只是使者规定时间的一部分；迈赫迪则使暴虐横行的大地充满公道和正义，使猛兽变得驯顺，使大地充满宝物。"穆加希德问："宝物是什么？"答："是金元宝和银元宝。"

可能正是迈赫迪思想的广泛传播促使曼苏尔给儿子取名"迈赫迪"，暗示他就是"期待的迈赫迪"。《诗歌集》写道："曼苏尔原想让迈赫迪继承哈里发王位，但另一个儿子加法尔反对，曼苏尔便下令把众人召来。众人来了以后，演说家慷慨陈辞，诗人吟诵诗篇，齐声颂扬迈赫迪的美德。其中有名叫穆提阿·本·伊雅斯者，等大家安静下来后，说："某某人传述某某人的话说，先知说过：'迈赫迪与我同名，其父阿卜杜拉，其母出自他族。正是他使暴虐不公的大地充满公道和正义。'"说完，穆提阿走到阿拔斯面前，对他说："以真主的名义起誓，你听见过这段话吗？"阿拔斯答："听见过。"其实，他是因为惧怕曼苏尔才说的。①

阿卜杜拉·本·买斯欧迪传述的圣训说，先知说过："末日来临之前，将有一个与我同名的圣裔降生在我的民族中。"巴理黑在《开始与历史》一书中引用了这段圣训，然后写道："有人分析他就是迈赫迪穆罕默德·本·艾比·加法尔，号迈赫迪，名穆罕默德，

① 见《诗歌集》，第12卷，第85页。

出自圣门，曾不遗余力地伸张正义，消除暴虐。”

由此可见，对迈赫迪的信仰，无论在十叶派还是在倭玛亚人和阿拔斯人中都十分普遍，只是各有不同特色罢了。

导致迈赫迪思想的产生既有政治上的原因，又有社会和宗教方面的原因。

笔者认为，迈赫迪思想源于十叶派，产生于一系列事件之后，诸如哈里发王位由阿里转到穆阿威雅手上，阿里遇害，哈桑于“结玛阿年”① 让位于穆阿威雅，以及侯赛因被害等。

这些事件发生后，十叶派有远见的领袖们看到绝望情绪正在信徒中漫延，担心这种情绪会导致本派的土崩瓦解，便开始预言倭玛亚人终将失败，政权终将回到十叶派手中。为此，他们制订了秘密宣传本派教义、极力削弱倭玛亚王朝的势力以便最后将其推翻的计划。他们认为要想使计划成功，必须有一位众望所归的领袖（哪怕是秘密的），一位人们信服的哈里发；必须给他带上宗教色彩，成为无罪无过的伊玛木。此外，还要在人们心中唤起希望，使他们受到鼓舞，坚定立场，相信事情的成败在于自己的努力，倭玛亚人虽然取得了暂时的胜利，但等待他们的必将是永远的失败。

为使平民百姓易于接受，有些人又把早期十叶派对“未来政府”的预言转变为对“未来统治者”的希望。早期十叶派曾以“期待的迈赫迪”代表未来的十叶派政府，后来者使“期待的迈赫迪”成为事实，反复宣传“迈赫迪”思想，在他身上敷演了许多故事，对他的形象进行种种描绘，使之带上真实的色彩。

---

① 阿里死后，其长子哈桑继哈里发位，叙利亚总督穆阿威雅亦自称“哈里发”。哈桑以丰厚的年俸为条件让位于穆阿威雅，从而结束了穆斯林分裂的局面。伊斯兰历41年5月穆阿威雅进入库法。该年被称作“结玛阿（统一）年”。——译者

乌鲁西在其经注中写道："一些十叶派信徒将轮回说运用到政权的回归和劝善诫恶上面来，只字不提人的回归和死后复活的现象。"①

但平民百姓不能理解抽象概念的轮回，只能理解具体人的回归，十叶派便编造了"期待的迈赫迪"的故事。

在历史上，当希腊人失去政权，落入罗马人统治之下时，便将实际哲学变成斯多噶学派哲学，追求精神世界的享受，忍受现实生活的痛苦。十叶派也是如此，他们失去了政权，便号召人们忍受现实生活的痛苦，并为他们描绘了未来的希望，具体体现在"迈赫迪"身上。

在这方面，十叶派是始作俑者。当倭玛亚王朝政权由苏福扬家族转到麦尔旺家族手中时，哈立德·本·叶基德如法炮制，阿拔斯人也亦步亦趋，只是形式不同而已。他们接受了"迈赫迪"思想，拿过来为我所用，宣称迈赫迪出自阿拔斯人，而不是十叶派。由此可见，十叶派和苏福扬家族的绝望情绪是产生迈赫迪思想的心理上的原因；而阿拔斯人中迈赫迪思想的产生则是家族内部斗争的结果。

那些精明的领袖利用普通群众对宗教和伊斯兰号召的天真的热情和纯洁的良好愿望，编造了一些圣训，加上周密的考证，并通过种种渠道大肆宣传，善良的群众便轻易地相信了。对这种作法，十叶派出于利己的考虑默认了；倭玛亚人也默认了，并且照猫画虎地造出了一个"苏福亚尼"；随后，阿拔斯人也默认了，并使这一思想变得有利于自己。就这样，一个丑恶的阴谋得逞了，它败坏了人们的头脑。笔者曾寄希望于穆阿台及勒派来纠正这种错误，遗憾

① 《乌鲁西经注》，卷六，第315页。

地是，没有多少材料可资证明。只有宰德派（十叶派的一个支派，其领袖宰德曾师事穆阿台及勒派的领袖瓦绥勒·本·伊脱邑，并深受后者影响）强烈否认“迈赫迪”思想和“轮回”说，在其著作中反驳了编造的故事和圣训，并通过圣裔伊玛木传述了一些和十二伊玛木派不同的说法。

关于“迈赫迪”的说法是一种迷信，给穆斯林的生活造成了严重后果，主要是：

1.“迈赫迪”处在一种能够预告未来、洞察未知世界和现世幽玄的神秘气氛中。鼓吹“迈赫迪”思想的人说：“圣裔有一门世代相传的学问，能够预知未来之事，直至末日。还有一本秘籍，是小牛皮制的，上面写着加法尔·萨迪格传述的关于圣裔未来的一切。麦斯莱迈·犹太说过：卡尔巴·艾哈巴尔和瓦哈布·本·穆奈比赫等人撰写的宗教书籍谈到过每个国家的年限和在每个国家将要发生的事件，人们脑海中充塞着种种传说和言论，文学领域也产生了一个重要门类，叫“史记”，书中专门记载各种史料，有关于阿拉伯人和罗马人的史料，土耳其人的战争，巴士拉、巴格达和亚历山大的史料，战斗堡垒沙姆的功劳，麦加和麦地那及其遗址。书中预言，迈赫迪将占领德莱木山和君士坦丁堡，征服罗马、安条克和黄金教堂，攻占安达露西亚，并记载了攻城掠地的过程。书中所写又各有圣训和圣裔伊玛木以及卡尔巴·艾哈巴尔和瓦哈尔·本·穆奈比赫的言论作依据。所有这些都起了很坏的作用，使人们走入歧途，沉缅于幻想之中，同时，也在伊斯兰教史上制造了连绵不断的动乱。每个时代都有若干传道师，自称“期待的伊玛木”，人们围绕在他们周围，如同围绕在法蒂玛王国国王迈赫迪周围一样。拿起马格里布史，你会发现几乎每个时代都有迈赫迪出现，最近的一位是苏丹的迈赫迪。在伊朗，出现了赛义德·阿里·穆罕默德（生于

伊斯兰历 1235 年，属侯赛因世系）号召的巴布教派①。当赛义德年满 25 岁，便自称“巴布”，在波斯文中，“巴布”的意思是“期待的迈赫迪的代表”。一一介绍伊斯兰历史上的迈赫迪、他们制造的动乱及这些动乱造成伊斯兰国家的分裂和衰败，需要许多篇幅，一本书都不够。

这一切都来源于荒谬的“迈赫迪”思想。这种思想既不符合真主的“逊奈”，也不符合人类的理智和可靠的圣训。但愿人的理智和知识的发展、政权和制度的进步能够消灭这种迷信思想的残余，使人们只寻求正义，用双手和头脑去创造公正的政权，以取代“期待的迈赫迪”。他们最好把公正放到实践而不是幻想中去，在感觉和理智而非幻想的世界上，去努力实现公正。

2。“期待的迈赫迪”思想派生出的另一个结果是苏非派②和十叶派的密切关系。苏非派采纳了十叶派的迈赫迪思想，使之带上新的色彩，组成一个精灵王国式的精神王国，其领袖称为“极”，相当于伊玛木或迈赫迪。“极”是“各时代的主事，是天空的支柱。没有它的支撑，天就要塌下来。”“极”以下是“贤人”。伊本·阿拉比在《王国的征服》中写道：“每个时代有不多不少整十二位贤人，相当于十二个星座，每一位贤人洞察一个星座的特点及至高无上的真主保存在其中的秘密和遗迹。真主用众贤人之手创造了降启的教法学，他们能够发掘人们心中的秘密和邪恶，洞悉人心的狡猾和欺骗。魔鬼对他们是公开的，从魔鬼身上，他们能了解它自己所不知

① 巴布教派：19 世纪 40 至 50 年代，伊朗伊斯兰教教派之一。因创始人自称“巴布”，故名。1844 年巴布以迈赫迪名义公布《默示录》，以取代《古兰经》，1850 年春在德黑兰遭当局镇压，同年 7 月巴布遇难。——译者

② 苏非派：阿拉伯文 Sufi 的音译，伊斯兰教的神秘主义派别，重视内心修炼，苦行禁欲，某些教团延续至今。——译者

道的东西。他们是博学多识的，只要看到一个人跌倒在地上，就能像考古学家或占星家一样，判断吉凶祸福。”

伊本·提未亚阐释教法时说：“修道士和平民常常提到的许多名字，如麦加的救星、四栋梁、七极、四十替身、三百贤人等，在《古兰经》中都没有提到过。在圣训（不论是可靠的圣训，还是不可靠的圣训）及前人的言论中也没有踪迹。只有“替身”一词，在阿里传述的非连续的沙姆圣训中提到过。在这段圣训中，先知说：“他们（指沙姆人）中有替身，一共四十个，死一个，真主给替补一个。”①

就这样，苏非派在伊斯兰国家内形成了一个国中之国。他们接受了“迈赫迪”思想，改变了名称，完善了制度。但这一切不过是幻想，不过是梦幻诗。不过不是美好的诗，而是败坏人的信仰和行为，促使人们脱离生活逻辑，放弃改革政权、实现公正的要求的诗。苏非派沉迷于幻想，统治者沉缅于腐败，不约而同地使整个民族陷入困境。

轮回转世：和“迈赫迪”思想有关的是“复活”思想。许多伊玛木派的人相信“复活”，认为：先知、阿里、哈桑、侯赛因等伊玛木及其对手艾布·伯克尔、欧默尔、奥斯曼、穆阿威雅和叶基德在迈赫迪出现之后，都将再现人间。凡是侵犯和剥夺伊玛木的权利、对他们下过毒手的人，都将受尽折磨而死，末日又将复活。谢里夫·穆尔台迪说：“迈赫迪出现后，艾布·伯克尔和欧默尔将被钉在树上。”这是一种比“迈赫迪”思想更为怪诞的思想。

塔基亚：这是动词的词根，意思是“警惕”。《古兰经》写道：“信道的人，不可舍同教而以外教为盟友；谁犯此禁令，谁不得真主的

---

① 乌鲁西：《内容之精华》，卷二，第274页。

保祐，除非你们对他们有所畏惧而假意应酬。”① 这最后一句话的意思是：人为了防备敌人，保护自己的荣誉和生命财产，而把内心真实思想隐藏起来，把非真实的东西表现出来，这是保守机密的谨慎作法，而在十叶派内，这种作法已经成为一种秘密的制度。一个伊玛木想造哈里发的反，先要制定一套办法和措施，让同伙周知并注意保密。在计划完成之前，要装出一付温顺的样子，这就是“塔基亚”。如果发现一个异教徒或逊尼派信徒有害己之意，就要对他极力奉承，虚与委蛇，故作友好，这也是“塔基亚”。

对于十叶派，“塔基亚”是共同遵守的教义，是生活的基本原则和信仰的基石。关于“塔基亚”，十叶派伊玛木发表了许多言论，该派历史就建立在这一原则之上。该派的全部历史包括以下内容：隐遁的伊玛木暗中发出号召，并向各地派出传教师，呼吁人们追随其后，衷心拥护伊玛木，同时，注意保守机密，表面佯装顺从，克尽职守，执行统治者的命令，以免引起怀疑，一旦革命时机成熟，便揭竿而起，手持武器和政府对抗。

关于“塔基亚”，库里尼传述了许多言论。他说，艾布·阿卜杜拉说过：“十分之九的信仰体现在‘塔基亚’。不实行‘塔基亚’，就没有信仰。只有两件事不能实行‘塔基亚’：饮酒和擦鞋。”至高无上的真主说：“这等人，因能坚忍，……故得加倍的报酬。”② 对真主的这段话，艾布·阿卜杜拉说：“‘坚忍’指‘塔基亚’。任何人的‘塔基亚’，都比不上老驼主们。一到节日，就勒紧裤带，真主便给他们双倍的报酬。”有人问艾布·哈桑怎样反抗当局？答：“艾布·加法尔说：‘塔基亚’是我和先人的信仰。不实行‘塔基亚’的人没有信

① 见马坚译：《古兰经》，3：28。——译者

② 同上，28：54。——译者

仰。”有人就两个被逮捕的库法人的下落问艾布·加法尔，答：当此二人获准在穆民领袖面前为自己辩护时，一人照办，另一人拒绝，结果，前者获释，后者被杀。艾布·加法尔说：“前者是一位忠实的教法学家，后者却急于上天堂。”有一伙人要去伊拉克，行前请艾布·加法尔指示，艾布·加法尔说：“在你们中，强者要保护弱者，富者要照顾贫者，都不要泄露我们的秘密。”艾布·阿卜杜拉说：“我们的事情是机密的，是章程规定了的。谁破坏规矩，将受真主惩罚。”①

许多十叶派的信徒说：“跟逊尼派在一起的十叶派信徒在祈祷、把斋等宗教功课方面应入乡随俗。”他们传述某些伊玛木的话说：“谁依据‘塔基亚’原则而跟随逊尼派信徒祈祷，就像跟随先知祈祷一样。”尽管对应不应该这样作礼拜，十叶派内部还有分歧。

对许多伊玛木的行为，他们都用“塔基亚”来解释。如：阿里对艾布·伯克尔、欧默尔和奥斯曼保持沉默是“塔基亚”，哈桑与穆阿威雅和解是“塔基亚”。同时，“塔基亚”也给十叶派的语言带上许多隐义，既有人人都懂的字面上的含义，又有只有少数人才能理解的隐义，其目的是影射和暗示。有些十叶派信徒也用这种方法解释《古兰经》经文，使其成为阿里和伊玛木的标志。至高无上的真主说：“使者啊！你当传达你的主所降示你的全部经典。如果你不这样做，那末，你就是没有传达他的使命。”② 就这段经文，他们解释说：“这里，‘你的主所降示你的’指的是阿里任哈里发一事。在这些材料后面有许多隐藏的秘密。”

苏非派也照此办理，说什么：“在明显的知识后面隐藏着秘密

---

① 库里尼：《全集》，第400页及其后。

② 见马坚译：《古兰经》，5：67。——译者

的知识。这些知识，光凭词汇的语言形式和逻辑证明是无法理解的。只有通过启发和提示才能理解。”

哈瓦利吉派和十叶派正好相反，他们认为：“‘塔基亚’在任何情况下都是不许可的，即使生命财产和荣誉遭到危险，也不能允许。”

两派政治生活的不同正是对“塔基亚”的不同观点的反映。哈瓦利吉派在势单力薄甚至单枪匹马地面对强大敌人时，也敢于公开造反，英勇战斗，决不阿谀奉承，也不委曲求全；而十叶派在时机成熟之前，总是虚与委蛇，假意奉承，而把真实意图隐蔽起来。

作为十叶派的教义，对伊玛木及伊玛木无罪无过的信仰必然导致一种信念的产生，即真正的信徒只限于阿里及其追随者，以及阿里之后追随历代伊玛木者，而反对派，如艾布·伯克尔、欧默尔、奥斯曼及其追随者，以及倭玛亚人和阿拔斯人，都是有缺陷的。十叶派内部对他们评价不一，有人称他们为“叛教者”。

据说，萨迪格说过：“有三种人，真主在末日不会与其交谈，也不会宽恕他们，并将受到痛苦的折磨，他们是：伪称伊玛木者；不信伊玛木者；妄称艾布·伯克尔和欧默尔在伊斯兰教中有地位者。”

被他们咒骂得最厉害的是艾布·伯克尔、欧默尔、阿绮涉和哈弗斯等人，他们甚至从真主那里寻找根据，形成了一些代代相传的说法。①

无疑，这些观点是很狭隘的，结果，信仰伊玛木阿里成了美德与恶行、虔信与叛教的分水岭。谁信仰阿里，就是信徒，就是有德行的人，就应受到奖赏，谁否认阿里，就是叛教者，就是恶人，就应受烈火煎熬。在他们看来，信仰伊玛木阿里等于甚至超过信仰

① 库里尼：《全集》，卷3，第391页。

真主，只信真主不信伊玛木阿里其信仰不算数，否认伊玛木阿里成了最严重的叛教行为。

这种标准真是古怪极了，如同用盖达哈①而不用公尺来量一间屋子的尺寸，用公尺而不用盖达哈来量未克雅勒②的容积一样。众所周知，伊斯兰教衡量人的标准只有两个：认主唯一和信仰使者穆罕默德的使命，此外，还有为公众造福的善行。伊斯兰教以上述标准衡量每一个人，既以它衡量艾布·伯克尔、欧默尔和阿绮涉，也以它衡量阿里。取消这些标准，而以是否信仰阿里为标准，是对伊斯兰精神无知的表现，也是缺乏理智的表现，即使从纯理智的角度看也是如此。如果他们把信仰真主和人的行为当作衡量人的标准，而把信仰伊玛木阿里当作一种美好的信念，这就有道理了，也留有余地了。否认伊玛木阿里并非叛教，也不应受责骂，无论是艾布·伯克尔、欧默尔，还是阿里，对伊斯兰教都有功德，不过前面两位更大一些罢了，否认这一点，甚至对他俩大肆攻击，都是荒谬和狭隘的表现。

十叶派中也有人比较公允，不把这些圣门弟子视为叛教，也不主张对他们进行攻击。

总之，这种信念鼓励他们敢于批评圣门弟子及其追随者的行为。这里，转录一些温和派的观点。从艾布·哈桑·艾施阿里开始，逊尼派坚持不许说任何圣门弟子的坏话。为此，他们传述了以下圣训："我的弟子像众星一样，靠他们的指引，你等得正道。""最好的时代是我的时代，然后，是后面的时代，以及再后面的时代。"据哈桑·巴士拉说，他在使者面前提到"骆驼之战"和"隋芬之战"，

---

① 盖达哈，阿拉伯量具，能容 2.06 公升。——译者

② 未克雅勒，阿拉伯量具，能容 8 加仑。——译者

使者说："这些血，真主用来清洗我们的宝剑，但我们不应让它污染我们的舌头。"他们说："使者保护自己的妻子阿绮涉、表弟祖白尔以及亲手保卫自己的脱尔哈是理所当然的。我们为什么要诅咒一个穆斯林，同时，却为另一个穆斯林声辩呢？诅咒或声辩能够得到奖赏吗？何况真主的使者还是穆阿威雅的姐夫、乌姆·哈比白①的丈夫。作为穆民之母，她自然要维护自己的弟弟。

十叶派对这种说法颇不以为然，他们说："真主规定要反对敌人，保护朋友。至高无上的真主说：'你不会发现确信真主和末日的民众，会与违抗真主和使者的人相亲相爱，即使那等人是他们的父亲，或儿子，或兄弟，或亲戚。'②真主诅咒犯罪者说：'以色列的后裔中不信道的人，曾被达伍德……的舌所诅咒。'③但你们（指逊尼派一译者）的立场并不公正，你们介入了奥斯曼的纷争，而且陷得很深；你们并没有保护艾布·伯克尔的儿子穆罕默德，反倒因为他参加奥斯曼时期的动乱而诅咒他并拒绝他的证词；你们也没有保护穆民之母阿绮涉的兄弟穆罕默德。你们倒反对我们参预阿里、哈桑和侯赛因的事情，不许我们反对穆阿威雅迫害他们三人并剥夺他们权利的所作所为。诅咒迫害奥斯曼的人怎么成了"逊奈"，而诅咒迫害阿里、哈桑和侯赛因的人却成了无中生有呢？你们怎么能够谈论阿绮涉的事情，却避而不谈她在"骆驼之战"中脱队的行为呢？你们怎么能够反对我们谈论法蒂玛的事情及其父死后发生的一切呢？批评阿绮涉怎么成了大罪，而冲击法蒂玛的家，威胁要放火烧房，倒成了信仰？圣门弟子本来就是互相攻击的。阿绮涉谈

① 乌姆·哈比白，名拉姆莱，艾布·苏福扬之女，穆阿威雅之姊，先知穆罕默德之妻，殁于伊斯兰历44年。——译者

②③ 见马坚译：《古兰经》，58：22、5：78。——译者

到奥斯曼时说："这老废物该杀！真主诅咒这老糊涂！"阿卜杜拉·本·买斯欧迪诅咒过奥斯曼，穆阿威雅诅咒过阿里·本·艾比·塔列布及其二子哈桑和侯赛因，艾布·伯克尔和欧默尔诅咒过赛阿德·本·伊巴德，对他提出指控，并将他逐出麦地那，迁往沙姆。还有脱尔哈、祖白尔和阿绮涉一伙，他们从不放过阿里，直到兵戎相见。穆阿威雅和阿慕尔·本·阿绥也如法炮制。阿里曾诅咒过此二人以及艾布·穆萨·艾施阿里。此外，奥斯曼曾把艾布·祖尔放逐到利卜泽地方。这种例子不胜枚举。如果圣门弟子处在你们所说的这种毫无过失的状况，他们定有自知之明。这种说法全是倭玛亚人中的极端分子编造出来的。有这样的人，当他们不能用"剑"支持倭玛亚人时，便用"舌"——编造圣训——来表示支持。"最好的时代是我的时代。"就是这样的圣训。这是一段虚假的圣训，因为先知死后五十年的时代恰巧是最坏的时代。侯赛因被杀，麦地那受攻击，麦加被围，克尔白倒塌，叶基德·本·穆阿威雅和瓦立德·本·叶基德等哈里发饮酒作乐，荒淫无度，都发生在这个时代。"①

这些说法虽有某些道理，但十叶派的作法与他们谴责逊尼派的那些问题并没有什么不同，比如：他们谴责逊尼派迫害圣裔及其追随者，而他们自己也迫害反对十叶派的人。他们对圣门弟子的态度缺乏公允，对不属于十叶派的圣门弟子大肆攻击，任何事情只要触及本派便恼羞成怒。他们还将伊玛木置于普通人甚至先知之上，处于无罪无过的地位。既然批评圣门弟子是他们奉行的一条原则，就应该对全体圣门弟子一视同仁，看来，穆阿台及勒派就比他们公正，该派对某些圣门弟子虽有评价不当之处，但在态度上是

① 伊本·艾比·哈底德：《辞章之道》，卷四，第454页。

不偏不倚的。

在这种观点影响下，十叶派只相信本派圣门弟子传述的圣训，只认可本派圣门弟子传播的学问，只相信本派圣门弟子讲述的历史，因此，他们的圣训集、教法学及教法学原理及历史学著作统统局限于十叶派的范围内。

他们就这样把自己局限在一个狭小的圈子里，仿佛只有他们才是穆斯林。即使生活在逊尼派当中，他们表面上实行"塔基亚"，内心里却依然故我。

其实，许多"逊尼派信徒"的立场和十叶派没有什么不同。因此，不少圣训学家不愿传述十叶派传述的圣训，教法学家不重视十叶派的不同观点。圣训学家决定取舍的标准是传述人（不管他属于哪一派）是否可靠。

相较而言，逊尼派的观点更公平合理。他们不像十叶派憎恨艾布·伯克尔、欧默尔和阿绮涉那样憎恨阿里，反倒对他赞扬、推崇备至，但同时，他们也认为艾布·伯克尔和欧默尔优于阿里，他俩传述的圣训比阿里传述的更可靠。政治家总是指责阿里和十叶派犯了驱逐、折磨和杀害异派的过错。但学术界和宗教界人士对待十叶派较之十叶派对待逊尼派这方面人士的态度要公正得多。如果说逊尼派对待圣门弟子的态度有什么不足的话，那就是毫无例外地推崇圣门弟子，对他们（不管是不是十叶派，也不管是阿里还是艾布·伯克尔）的所作所为，不敢作勇敢和直率的批评。这种作法和十叶派对非十叶派，尤其是反对过阿里和阿里派的人那种大肆攻击的作法真是截然不同。如果两派都公平待人，对圣门弟子就会持一种历史学家的坦率真诚的态度，不管是谁，不管属于哪一派，坏的就批评，好的就赞扬。但是，我们哪有如此广阔的心胸和博大的智慧呢？

十叶派教法学 十叶派和逊尼派的教法学在原理和具体规定上虽各有不同，但其根据都是《古兰经》和逊奈。十叶派教法学最基本的原则是：

第一、逊尼派教法学中违反十叶派信仰和观点的原理和具体规定一概不予接受，代之以符合十叶派信仰的原理和具体规定；

第二、拒绝接受来自非十叶派伊玛木、学者和传述者的任何圣训或"意见"。一切法学规范均根据十叶派对《古兰经》的注释和十叶派传述的圣训，其结果必然是：法学范畴狭窄；在某些问题上，违反逊尼派的教法学观点。

第三、反对将"伊制马仪"① 作为一项立法原则，以免采纳非十叶派的观点；反对"格亚斯"②，因为"格亚斯"即"意见"，而伊斯兰教来自真主、使者和受保佑的伊玛木，是不承认"意见"的。十叶派认为伊玛木绝无过错，其言论为立法依据，不得违反。

下面，我们举例说明十叶派和逊尼派在教法问题上的分歧：

第一、最重要、最著名的例子是在临时婚姻（即男子付出一定报酬和女子缔结一个一定期限的婚约）问题上的分歧。一名男子对一名女子说："我以五镑钱和你结婚一周。"该女子表示接受。十叶派的临时婚姻没有继承权，也就是说：临时婚姻的夫妻双方不得相互继承。临时婚姻无需证人作证，可以不公开宣布。离婚也无需任何手续，婚期一满，婚约即自动解除。妇女从离婚到再婚的期

① "伊制马仪"，阿拉伯文 Ijmā' 的音译，即"公议"、"佥议"。伊斯兰教立法的四项原则之一。穆罕默德去世后，初期哈里发国家为立法需要而确立的一项原则。意指宗教公社全体一致的意见，实则由伊斯兰教权威学者根据《古兰经》和圣训作出决议以立法创制。——译者

② "格亚斯"，阿拉伯文 kiyās 的音译，即"类比"、"比论"。伊斯兰教立法的四项原则之一。类比的条件是：必须以《古兰经》或圣训为基础；结论不得与《古兰经》或圣训相矛盾。——译者

限：行经妇女为两次行经，不行经妇女为四十五天。在临时婚姻中，一名男子占有的女子的数目没有限制，可以任其所为，不像永久婚姻规定妻子不得超过四个。

关于临时婚姻有许多不同的规定，学者们见解不一。现择其要者简介如下：

一、《古兰经》妇女章（麦地那章）说："你们可以借自己的财产而谋与妇女结合。"① 一些人认为这一节经文说明临时婚姻是合法的，其根据是：1.文中使用的是"结合"一词而不是"婚姻"一词；2.经文命令交付酬金，说明这种关系是金钱关系；3.经文规定在享受临时婚姻之后付款，这是租赁合同的作法，而正式婚姻的彩礼则应由丈夫事先缴付，然后，才能得到享受。这一节经文证明可以签定临时婚约。

另外一些人持不同意见。他们认为，这节经文谈的是众所周知的婚姻而不是临时婚姻，因为整个一节经文谈的都是正式婚姻。经文一开始就谈到哪几种人不许结婚，然后，由"你们可以借自己的财产"谈到缔结正式婚约；至于文中将责任称作"租金"，他们说，《古兰经》曾称彩礼为"聘仪"，如："故你们取得他们的主人许可后，可娶他们为妻室，你们应当把他们的聘仪照例交给她们，……"② 这里的"聘仪"指的就是彩礼。至高无上的真主说："先知啊！我确已准你享受你给予聘礼的妻子。"③ 关于经文要求在享受婚姻生活之后付款这一与正式婚姻不同的作法，他们认为，经文中词句的排列次序有提前和推后的情况，如果你想要享受婚姻生活，则如真主所说："你们可以借自己的财产而谋与妇女结合。"如果你想要离婚，则如真主所说："先知啊！当你们休妻的时候……你们当计算待

①②③　见马坚译：《古兰经》，4：24、4：25、33：50。——译者

婚期。"①反对临时婚姻的人引证真主的话说:"他们是保持贞操的,除非对他们的妻子和女奴。"②这就是说,真主只在两种情况下允许男子和女子性交:一是订了婚约的妻子;一是女奴。而临时婚姻既非正非婚姻,亦非主人和女奴的关系。之所以说临时婚姻不是正式婚姻,其根据有二:1.临时婚姻可以不办离婚手续而取消;2.夫妻之间不能相互继承。

二、许多圣训对临时婚姻有不同的评价,如伊本·买斯欧迪传述的圣训说:"当时,我们正和使者一起参加征战,身边没有女人。我们对使者说:'这不是把我们阉割了吗?'使者不许我们这样说,却允许我们以一定报酬缔结临时婚姻。说完这段话之后,伊本·买斯欧迪诵读了下面这节经文:'信道的人们啊!真主已准许你们享受的佳美食物,你们不要把它当作禁物。'③"艾布·朱姆莱传述过一段圣训,他说:"我问伊本·阿拔斯对于临时婚姻的意见,他表示认可。一位朋友问他:'临时婚姻是在紧急情况下或妇女少的时候实行的,对吗?'伊本·阿拔斯说:'是的。'"布哈里传述过这段圣训。

穆罕默德·本·卡尔巴传述伊本·阿拔斯传述的圣训,说:"临时婚姻是在伊斯兰初期产生的。男人们来到一个陌生的地方,根据在当地停留的时间,娶一个女人,为他保留财物,管理家务。后来,便降下了下面这节经文:'……除非对他们的妻子和女奴。'伊本·阿拔斯说:'这两种情况之外的行为都是非法的。'"梯尔米兹传述过这段圣训。

阿里传述的圣训说:"在海巴尔之战④中,使者禁止临时婚姻

①②③　见马坚译:《古兰经》,65:1、23:5—6、5:87。——译者

④　"海巴尔之战",公元628年穆罕默德征服犹太人重镇海巴尔(khaybar,在今沙特阿拉伯境内)的战斗。——译者

和吃家驴肉。”有的圣训说：“在海巴尔之战中，使者禁止临时婚姻。”

赛勒玛·本·艾克瓦尔传述的圣训说：“在欧塔斯年使者准许我们实行临时婚姻三天，三天后禁止实行。”

《杰赫尼传记》中写道：“我跟随先知进攻麦加。占领麦加后，停留了十五天。在这段时间里，使者准许临时婚姻，我大门没出。以后，使者又禁止了临时婚姻。”另一段圣训说：“杰赫尼和先知在一起，听到先知说：‘人们！我曾准许你们实行临时婚姻，但现在真主禁止临时婚姻，直到末日为止。你们给过她们什么东西，就让她们带走，不要从她们那里收回。’”艾哈迈德和穆斯里姆传述过这段圣训。另一段圣训说：“使者禁止借故中止临时婚姻。”艾哈迈德和艾布·达乌德传述过这段圣训。

以上介绍的是关于临时婚姻的圣训。

从以上圣训来看，使者在某些时候，根据某种需要，曾经准许过临时婚姻。其原因如伊本·买斯欧迪所说，是由于穆斯林在对外征战中，身边没有女人，一个个急不可耐，纷纷要求自阉。根据人们的传述，使者在几次征伐中曾准许实行临时婚姻，最后一次是攻打麦加，以后又明令禁止。

伊本·阿拔斯传述过几段内容不同的圣训，有的说使者准许临时婚姻，有的说使者改变了自己的意见。

伊本·买斯欧迪、阿里等圣门弟子也传述过一些关于临时婚姻的圣训。

欧默尔·本·赫塔布在位时曾明令禁止临时婚姻，人们严格执行其禁令。据说欧默尔说过这样的话：“如果还有人搞临时婚姻，我就用石头把他砸死。”围绕临时婚姻展开的争论由于四大伊玛木和各地法学家的一致裁决而告结束，只有十叶派法学家固执

已见，他们听说伊玛木阿里、巴格尔和萨迪格曾准许临时婚姻，便坚持实行。

至今十叶派仍实行临时婚姻，但一般是在旅途或其它特殊情况下。如果一个波斯商人在外羁留多日，便娶一个“临时老婆”。

十叶派中某些伊玛木强烈主张实行临时婚姻，把它当作一种善行，伊玛木萨迪格就说过：“我辈中无人不以临时婚姻为合法。”

《卡菲》一书写道，巴格尔谈到临时婚姻时说，真主在《古兰经》和逊奈中准许临时婚姻。《古兰经》写道：“你们可以借自己的财产而谋与妇女结合。”① 所以说，临时婚姻是合法的，直到末日为止。有人对他说：“艾布·加法尔，欧默尔已经禁止临时婚姻了，你怎么还说这种话呢？”巴格尔说：“即便他禁止过……”此人又说：“求真主宽恕你。欧默尔禁止之事你竟认为合法?!”巴格尔说：“你听从你的主人的话，而我听从使者的话。过来，让我开导开导你。你要知道，先知的话是真话，而你主人的话是假话。”这时，阿卜杜拉·赖易斯走过来，说：“如果你的女人、女儿、姐妹、堂姐妹接受临时婚姻，你会高兴吗？”提到他的女人和堂姐妹，巴格尔只好缄默不语了。

十叶派十分憎恨欧默尔，包括他的言行，所以，欧默尔禁止临时婚姻可能反倒促使他们支持临时婚姻。

*　　*　　*

如果用理智来判断，则这种婚姻和卖淫差不多。据说，阿里说过：“假设欧默尔没有禁止临时婚姻，不幸的人都要卖淫了。”所以，欧默尔认识到临时婚姻近似乎卖淫是正确的。此外，把临时婚姻当作雇佣妇女的商业活动也是正常理智所不能接受的一种丑恶思

---

① 见马坚译：《古兰经》，4：24。——译者

想，这种作法不仅会给那些放荡不羁、不承担家庭责任的纨绔子弟以可乘之机，还会使妇女堕落，遭受蹂躏。雇佣妇女数日，然后丢开不管，会使妇女陷入最严重的危险之中。这种事情实际上已经发生了，波斯的有识之士纷纷加以谴责。

如果说一夫一妻制家庭是模范家庭，这样的家庭能够保证子女生活幸福的话，那临时婚姻与之相比就天差地别了。

第二、十叶派和逊尼派的另一分歧是：十叶派禁止和犹太人以及基督教徒通婚，而逊尼派根据《古兰经》的规定允许通婚。至高无上的真主说："……曾受天经的自由女，对于你们都是合法的，……"① 十叶派说，这节经文是由下面这段经文转换来的："你们不要坚持不信道的妻子的婚约……"②

第三、在继承问题上，十叶派和逊尼派的分歧由来已久。十叶派否认抚养原则。一个人死了，留下一个妻子、两个女儿和父母亲，其遗产妻子得八分之一，两个女儿共得三分之二，父母得三分之一。如果把遗产分为二十四份，以上加起来是二十七份，妻得其中的三份，两个女儿得十六份，父母得八份。这就是抚养原则。

据说首先确定这一原则的是欧默尔·本·赫塔布。十叶派反对抚养原则，赞成伊本·阿拔斯的赡养原则，使某些继承遗产者优先于另一些人。具体说，就是使父母、妻子优先于两个女儿。在上例中，妻子可得二十四分之三，父母可得二十四分之八，两个女儿可得余下的二十四分之十三，而不是二十四分之十六。

十叶派总是优先考虑亲属中女性的遗产继承权。据说曾有人向萨迪格："遗产应分给亲属中的女性还是男性？"萨迪格说："应分给女性。由男人继承财产而不考虑女人的作法是蒙昧时代的产

①② 见马坚译：《古兰经》，5：5、60：10。——译者

物。”

如果一个人死了，留下一个女儿和一个孙子，在十叶派看来，其遗产应全部留给女儿，因为女儿比孙子近；而在逊尼派看来，女儿应得一半，作为男性亲属的孙子也应得一半。

在继承权问题上，最令人奇怪地是十叶派认为堂兄弟应优先于叔叔，也许他们是想说明阿里·本·艾比·塔列布在继承使者的权利方面应优先于阿拔斯，因为阿里是使者的堂弟，而阿拔斯是使者的叔叔。在妇女继承权方面，十叶派只让妇女继承钱财，而不让她们继承土地和房屋。

十叶派认为先知们的遗产可以继承，而逊尼派则认为不可继承，其根据是以下圣训："我们先知不被继承，我们的遗产只用作施舍。"艾布·伯克尔照此办理，拒绝法蒂玛继承使者的遗产，对此，法蒂玛死前一直怀恨在心。十叶派在先知财产继承问题上的观点间接地支持了他们在哈里发王位继承问题上的观点。

第四、十叶派和逊尼派在宣礼的程序、擦脚、小净等方面均有分歧，这些事情说来话长，只能到此为止。

*　　*　　*

这一时期十叶派最著名的法学家（也可能是十叶派有史以来最著名的法学家）是伊玛木加法尔·萨迪格。

伊玛木加法尔·萨迪格　他的全名是伊本·伊玛木穆罕默德·巴格尔·本·阿里·宰·阿比丁·本·侯赛因·本阿里·本·艾比·塔列布。他经历了倭马亚王朝后期和阿拔斯王朝兴盛时期，享年65岁。据克里尼说，他出生在伊斯兰历83年，卒于148年，正是哈里发艾布·加法尔·曼苏尔当政时。其母是乌姆·法尔娃，是卡塞姆·本·艾比·伯克尔·绥迪格的女儿，也许正因为此，萨迪格对艾布·伯克尔的看法较其他十叶派成员远为温和。他没有介

入当时的政治纠纷，而且信仰十分虔诚，所以，在充满动乱、迫害和阴谋的岁月里，他却过着平静的生活，没有遭到倭马亚人和阿拔斯人的迫害。买斯欧迪说，当阿拔斯王朝的鼓动家艾布·赛勒玛听到伊玛木易卜拉欣被杀的消息后，便派人带着两封信到麦地那去，其中一人去找加法尔·萨迪格，另一人去找阿卜杜拉·本·哈桑·本·侯赛因·本·阿里·本·艾比·塔列布。使者见到萨迪格，告诉他，自己是艾布·赛勒玛的使者，并把信交给他。加法尔说："艾布·赛勒玛是别人的弟子，和我有什么关系？"使者说："我是使者，请你读读他的信，给他一个答复。"加法尔要来一盏灯，把信放在灯上烧了，然后，对使者说："把你看到的告诉你主人。"使者就回去了。①

萨迪格博学多才。沙赫力斯坦说："他具有丰富的宗教知识和文学知识，生活十分简朴，不追求任何享受。他在麦地那住了一段时间，对门下的弟子甚多教益，对其支持者传授了许多知识。以后，又在伊拉克住了一阵子。在这段时间里，无论对伊玛木问题还是哈里发问题，他都没有发表意见或参加辩论。正像诗里说的：'遨游在知识海洋的人，不求到达彼岸；攀登真理高峰的人，不怕跌下悬崖。"②

他多数时间在麦地那研究学术，有一段时间在库法。他的宗教知识十分渊博。据说马立克和艾布·哈尼法从他那里获益不浅。在星相学、化学方面，他的知识也很丰富，就连贾比尔·本·希扬都是他的学生。③

关于他，十叶派谈得很多。有人把他对各种问题的解答汇集

① 买斯欧迪：《黄金草原》，卷2，第166页。
② 沙赫力斯坦：《教派》，欧洲版，第125页。
③ 伊本·罕理康：《人物传记》，卷1，第146页。

成册，达 400 册之多，总称为《原理》。“萨迪格家族中的任何人都不像萨迪格本人留给后人那么多教诲。里达派的哈桑·本·阿里·瓦沙说：‘我认识库法清真寺的九百位教长，每位教长都说，加法尔·本·穆罕默德① 告诉我……’据说他的传述者多达四千人。”②

许多伊玛木的言论都是由他传述的，其中最重要的是阿里·本·艾比·塔列布关于世界是怎样创造的以及光明怎样由阿丹传给先知穆罕默德的言论。萨迪格说：“后来，光明传到我等手上，在我等伊玛木手中光芒四射。我等是天上地下的光明，人们靠我等而得到拯救，从我等获得知识的奥秘，一切事情的成败皆取决于我等。迈赫迪是最大的权威，是封印的伊玛木③，是民族的救星，是最大的光明，是一切事物的源泉，因此，我等是最好的造物、最高贵的一神教徒，是世界主宰的证明。得到我等保护的人们，庆贺自己的福祉吧。”④

由上述可知，关于救世主迈赫迪和伊玛木受到崇拜永无过失的思想以及伊玛木地位的提高都是在伊玛木加法尔·萨迪格时代出现的。

加法尔·萨迪格立法原则之一是：处理任何事情首先考虑是否准许然后考虑是否禁止。他说过这样的话：“两人有分歧的任何事情都能在《古兰经》中找到根据，只是人们的头脑理解不了罢啦。”他认为人们可以根据自己的理解来解释圣训。有一次，穆罕默德·本·穆斯里姆问他：“我从你那里听到一段圣训，然后加以增删，这样作是否可以？”他说：“如果你只是想知道这段圣训的意

① 即萨迪格。——译者

② 穆赫辛：《十叶派名人传》，卷 1，第 169 页。

③ 指最后一位伊玛木。——译者

④ 买斯欧迪：《黄金草原》，卷 1，第 15 页。

思，这是可以的。”有人问他：“一个人有两袋水，其中一袋掉进了脏物，但不知是哪个水袋，别处又找不到水，怎么办？”萨迪格说：“把两袋水都倒掉，不就得啦！”他不承认“格亚斯”，因为那也是“意见”，他主张应根据《古兰经》和逊奈的原则立法。据说他和艾布·哈尼法就“意见”问题争论过。他问艾布·哈尼法：“杀人和奸淫，哪种罪行更严重？”答曰：“杀人。”萨迪格说：“对杀人罪，真主只要两个证人；而对奸淫罪，真主却要四个证人。”他又问艾布·哈尼法：“祈祷和把斋，何者更重要？”答曰：“祈祷。”萨迪格说：“那为什么来月经的妇女只把斋不祈祷呢？“格亚斯”有什么意义？还是信仰真主，不必‘类比’吧。”

伊玛木加法尔有许多格言和宣讲辞保存在沙赫力斯坦的《教派》和雅尔孤比的《史记》等十叶派典籍中。

加法尔说过：“至高无上的真主愿我等作某事，不愿我等作它事。真主愿我等所作之事则遮掩起来，不愿我等所作之事则予以公开。我们为什么作真主愿我等所作之事，而不作真主不愿我等所作之事呢？”“主啊！我服从你，就赞美你；我违抗你，就陈述理由。无论是我还是别人，作好事无功德可言，作坏事无借口可寻。”

他对教法学、圣训学和宗教学发表了许多观点，人们在这些观点上拼命添枝加叶，就像其他伊玛木的信徒对自己崇拜的伊玛木所作的一样，有些归在他名下的书信并不是他写的。沙赫力斯坦说：“在伊玛木加法尔之后，十叶派就分裂了，每个人参加一个支派，每个人都向本派宣传伊玛木加法尔的观点，把他拉到自己一派一边，而先生本人是无辜的。……有人甚至扬言他还活着，没有死去，当他再次出现时，他的事业将再次发出光彩。”①

① 沙赫力斯坦：《教派》，欧洲版，第125页。

看来，他的许多所谓"言论"真伪难辨，正因为此，布哈里从不转述其言论，逊尼派的圣训学家们也莫衷一是。《人物传记》的作者伊本·赛阿德说："其言论甚多，但都不足为凭。一次，有人问他：'你是从你父亲那里听到这些言论的吗？'他说：'是的。'又一次，有人用同样的问题问他，答复却是：'我是从父亲的书里读到的。'"叶海亚·本·赛德说："有对他有点印象。"有人问艾布·伯克尔·本·阿亚什·马立克："你认识加法尔，难道没听他说过什么？"答："我问过加法尔：'你所说的都是听来的吗？'加法尔说：'不是，是从我们父辈那里传述来的。'"沙斐仪和叶海亚·本·穆伊恩等人认为他是可靠的，我也没见任何人说他弄虚作假，但那些不传述他的言论的学者说他不拘泥于听到的言论，有时把书里读的东西也拿来传述，这在圣训学家看来是不可取的。尽管如此，只要有权威学者传述他的言论，圣训学家们还是认可的。伊本·哈班说："加法尔是圣裔子弟中之佼佼者，以教法学、学问和道德著称。其言论虽未经后代传述，却仍为权威学者所引用。我认为其言论正确，丝毫不违反已经确认的圣训。别人的错误和他无关。"

总之，伊玛木加法尔无论在生前还是死后都是最有影响的伟大人物之一。他卒于曼苏尔上台执政后的第十年，据说是被曼苏尔毒死的，但此说未经证实。加法尔及其祖父和父亲巴格尔一起葬于麦地那城的墓地里。

祖拉勒·本·艾阿因也是十叶派的著名人物。伊本·奈丁说过："祖拉勒是十叶派的大教法学家和圣训学家，熟谙教法学和十叶派教义。其父艾阿因是西班族的罗马奴隶，学习《古兰经》后得到释放，其祖父辛比斯是罗马帝国的一名僧侣。"① 祖拉勒先后陪伴

① 伊本·奈丁：《目录大全》，第220页。

过加法尔的父亲穆罕默德·巴格尔及加法尔·萨迪格。祖拉勒卒于伊斯兰历150年。教义学著作记载了祖拉勒的许多观点。①

*　*　*

总之，十叶派教法学最重要的特点是它是建立在圣裔传述的圣训之上的一门学问。由于倭马亚人对阿里家族的迫害，在倭马亚王朝，这些圣训是很难搜集的。我们在前面说过，穆阿威雅曾命令传述者丝毫不许提及阿里的德行，而要多提奥斯曼的德行。有些收集圣训的人是忠于倭马亚人的，在阿拔斯王朝初期，情况也好不到哪里去。当时记载圣裔传述的圣训最多的一本书也许就是《艾哈迈德穆斯纳德》。伊本·罕理康在《奈萨伊传记》(214—303年)中写道："奈萨伊曾编写过一本专著，分门别类地介绍了阿里·本·艾比·塔列布及圣裔的德行，多数材料来自艾哈迈德·本·罕百里。有人问他：'难道你不想编一本书介绍圣门弟子的德行吗？'奈萨伊答道：'我到了大马士革，发现那里对阿里的歪曲很多，就想写本书让真主引导他们走上正道。'""他走出大马士革城，有人问他对穆阿威雅及其德行的看法，他说：'穆阿威雅为了得到颂扬，让许多人人头落地，难道还不够吗？'他成了十叶派，人们却不断地投入他的怀抱，后来，他终于被赶出清真寺，死于沙漠中。"②

由于政治方面的原因，许多圣裔传述的圣训在逊尼派的典籍中没有提到。而十叶派对本派传述的圣训又喜欢加油添醋，所以，圣裔单独汇集了自己传述的圣训。他们也不愿传述除阿里家族之外的圣门弟子如艾布·伯克尔、欧默尔、穆阿威雅和阿绮涉等人传述的圣训，这一方面是由于他们对这些圣门弟子的憎恨，另一方面是他们确信逊尼派在这些圣门弟子传述的圣训上大作文章。于是，

① 见艾布·哈桑·艾施阿里著《穆斯林文集》和巴格达迪著《宗教原理》。

② 伊本·罕理康：《奈萨伊传记》，卷1，第29页。

产生了两种圣训集：逊尼派如布哈里、穆斯里姆等人编辑的圣训集以及十叶派编辑的圣训集。十叶派编辑的圣训集中，搜集最全的是穆罕默德·本·雅尔孤卜·克里尼编辑的关于宗教学的书——《卡菲》，书中汇集了一万六千段圣训。和逊尼派的作法一样，他把书中搜集的圣训分为正确的、好的、可靠的和不可靠的几种。此书被十叶派奉为"伊斯兰教权威"，其编辑工作历时二十年时间，后人编撰的圣训集皆本其模式。其编者在伊斯兰历 328 或 329 年死于巴格达，葬于库法。

概而言之，逊尼派和十叶派在伊斯兰教法方面的分歧集中在以下两个方面：

一、对《古兰经》的理解方面。十叶派对某些章节有自己的解释。

二、逊尼派不承认十叶派伊玛木传述的圣训。

*　　*　　*

在许多有关宗教原理的问题上，十叶派和穆阿台及勒派观点相同。两派一致认为：真主的属性即其本体；《古兰经》乃被造之作；否认内心独白；否认现世和末日能够用肉眼看见真主。十叶派同意穆阿台及勒派的一些观点，如理性的美与丑、众仆的能力及对善恶的选择，至高无上的真主不作坏事，真主的行为必有动机和目的……等等。

笔者读过伊玛木派教义学家艾布·易司哈格·易卜拉欣·本·百赫特写的《雅古特》一书，感到跟读穆阿台及勒派写的关于宗教原理的书一样，只在少数问题如最后一章关于伊玛木的地位和阿里及其后十一个伊玛木等问题上的观点有所不同。

但这两派——十叶派和穆阿台及勒派——究竟何者为师呢？有些十叶派的学者声称是穆阿台及勒派向他们学习，说什么：穆阿

台及勒派的领袖瓦绥勒·本·伊脱邑曾师事加法尔·萨迪格。笔者却倾向于认为，十叶派学习了穆阿台及勒派的教义。穆阿台及勒派诞生的过程就是一个证明。十叶派支派宰德派的领袖及创始人宰德·本·阿里曾师事瓦绥勒，加法尔曾拜会其叔宰德。艾布·法拉吉·伊斯法罕在《探索者的阵地》一书中说："宰德·本·阿里上马时，加法尔·本·穆罕默德曾为他扶鞍整衣。"① 如果沙赫力斯坦等人关于宰德师事瓦绥勒的说法是正确的话，则瓦绥勒师事加法尔一事是不大可能的。

许多穆阿台及勒派的门徒加入了十叶派，正是通过他们，穆阿台及勒派的观点渗透到十叶派中来了。

十叶派中产生了许多著名的教义学家，其最著名者为希沙姆·本·哈克姆及"魔鬼"塔格。

希沙姆·本·哈克姆：他是十叶派最大的教义学家，他原本是西班族的释奴，曾拜加法尔·萨迪格为师。他在库法长大成人，在隐蔽的十叶派——白拉米克族中成名，和拉希德本人有联系。希沙姆博识强辩，曾和穆阿台及勒派辩论，许多文学书记载了他进行的多次辩论，说明他的急智和辩才。比如有这样一段记载："有一天，他去访问阿拔斯王朝的几位官员。一个人对阿拔斯人说：'我当着希沙姆的面，肯定阿里是专横暴虐的。'希沙姆说：'你如果真地这样说话，就该倒霉了。'此人又说：'艾布·穆罕默德！你难道不知道，阿里曾经在艾布·伯克尔面前控告阿拔斯？'希沙姆答道：'我知道。'此人又问：'那他俩谁对谁错呢？'希沙姆心想：'如果说阿拔斯对，就显得我害怕阿拔斯人；如果说阿里对，又自相矛盾了。'他只好说：'谁也没亏负谁。'那人说：'那就是说，双方发生了争执，双

① 艾布·法拉吉·伊斯法罕：《探索者的阵地》，第93页。

方都是对的啰！'希沙姆说：'是的。就像两位天使在达乌德面前争论，双方各有道理，其目的只是为了提醒达乌德他的不对。你说的情况也是如此，阿里和阿拔斯只是想让艾布·伯克尔知道他自己的不对。'此人听罢只好缄默不语了。"①

一个异教徒来找希沙姆，对他说："我信二神教。我知道你是公正的，不怕你找碴儿。"希沙姆正在整理衣服，他放下衣服，站起身说："真主保佑你。这两位神祇中的任何一位能够没有另一位的帮助而进行创造吗？"答曰："可以。"希沙姆说："那要两个神干什么呢？一个造物主不就够了？！"此人说："从来没有人跟我说过这样的话。"

希沙姆曾经和穆阿台及勒派的艾布·侯栽勒·阿拉夫辩论。赫雅退转述希沙姆的话说，他在辩论中说过，穆罕默德的民族在穆罕默德死后背叛了他，违反了他的命令，改变了他的思想，取消了他的接班人。②

看来，他倾向于定命论，曾和穆阿台及勒派有过多次争论。他还倾向于形象论，在这方面发表过许多意见。查希兹出于维护穆阿台及勒派的立场，对他有过严厉的批评。

总之，他对十叶派教义学的形成贡献颇大，他写过很多书，但都失传了。伊本·奈丁说："自拉米克惨案后，他就无声无息地死去了，据说死在买蒙当政时。"

"魔鬼"塔格：原名是穆罕默德·本·努尔曼。逊尼派称他为"魔鬼"塔格，十叶派则称为"信徒塔格"。他也是加法尔·萨迪格的朋友。

① 伊本·古太白：《史事泉源》，卷2，第15页。

② 赫雅退：《胜利》，第41页。

塔格是巴格达的一个地名。而塔格其人，生前是一个精明的货币兑换商，善于识别金币和银币，因而得名。《光明之海》一书记载了他和艾布·赫迪莱的一次辩论。艾布·赫迪莱是哈瓦立及派的人，主张艾布·伯克尔优于阿里，而塔格是十叶派的人，主张阿里优先。有一天，库法城的一群哈瓦立及派信徒和一群十叶派信徒在艾布·奈伊姆·奈赫伊家聚会，会上，艾布·赫迪莱说："说艾布·伯克尔优于阿里及其它圣门弟子有以下四点理由：1.他是葬在使者住宅里的第二人；2.他是使者在山洞躲藏时的伙伴；3.他带领众人作最后祈祷后，使者就去世了；4.他是阿拉伯民族中被称作"绥迪格"的第二人。""魔鬼"塔格作了如下答辩："艾布·赫迪莱！真主赐给先知住宅并禁止任何人在未得先知允许的情况下进入其住宅。先知留下这栋住宅是作为给他的亲人和子女的遗产，还是作为给全体穆斯林的施舍呢？如果是留给子女和妻子的遗产，则他有九个妻子，阿绮涉只占九分之一的份额（言下之意是：阿绮涉无权将艾布·伯克尔葬在先知的住宅里）；如果这栋住宅是给全体穆斯林的遗产，则艾布·伯克尔的权利是和任何一个穆斯林一样的。关于艾布·伯克尔和先知躲在山洞中一事，那天夜里，阿里正躺在先知的床上，为他献出生命，这比躲在洞里更难得。关于最后的祈祷，确实，使者生病时，艾布·伯克尔曾经站在众人前面带领大家祈祷，但后来先知走出来，站在前面带领众人祈祷，把他甩到了一边。如果他带领众人祈祷是根据先知的命令，先知不会把他甩开。关于艾布·伯克尔被称作"绥迪格"一事，这不过是大伙给的称号。至尊的真主要求艾布·伯克尔赦宥阿里·本·艾比·塔列布，真主说：'在他们之后到来的人们说：'我们的主啊！求你赦宥我们，并赦宥在我们之前已经信道的教胞们，求你不要让我们怨恨在我们之前已经信道的人们，我们的主啊！你确是仁爱的，确是至慈

的。'① 被《古兰经》称作"真诚"、"可靠"的人比众人给的称号要强得多。"……如此等等。塔格和艾布·哈尼法的辩论也流传下来了。

宰　德　派

宰德派是十叶派中一个大的派系，由宰德·本·阿里·本·侯赛因·本·阿里·本·艾比·塔列布创建。宰德和希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克② 之争是侯赛因与叶基德·本·穆阿威雅之争的继续。那时，宰德一直觊觎哈里发的王位，对其本人及族人受到倭马亚人的欺压极为不满。有一次，哈立德·本·阿卜杜拉·盖斯里控告他私藏六十万银币，他便前往伊拉克处理这桩财务纠纷。到那里后，库法人强烈要求他站出来反对倭马亚人，并答应作他的后盾。希沙姆为防止宰德举事，便命伊拉克总督优素福·本·欧默尔·素格非禁止宰德在伊拉克长期居留。优素福命宰德离开伊拉克，宰德照办了，但不久又回到伊拉克，开始宣传自己的主张，反对倭马亚人。宰德不甘屈辱，决心自荐担任哈里发，认为自己比希沙姆更有权利。有一次，他说过这样一句话："真主喜爱之人必使其身居下贱。"此话传到希沙姆耳朵里，希沙姆便对宰德说："宰德！听说你谈起哈里发的王位，想要踞为己有，而你不过是个信德女奴的儿子。"宰德说："穆民的领袖呵！易司哈格是自由民所生，伊斯玛仪③ 是女奴所生，但真主赐给他儿子，后来，成为阿拉伯人的始祖，

---

① 见马坚译：《古兰经》，59：10。——译者

② 希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克（伊斯兰历 71—125 年），倭马亚王朝第十任哈里发。——译者

③ 伊斯玛仪（阿拉伯文[smā'il]）：《古兰经》故事人物。易卜拉欣长子。被认为是真主的使者之一。阿拉伯民族自称是易卜拉欣和伊斯玛仪的后裔。——译者

以后代代相传，才有了使者穆罕默德。”121 年，宰德开始在伊拉克实行自己的计划，许多人试图劝阻他，如赛勒姆·本·库希尔曾对他规劝道：“我以真主的名义恳求你告诉我，究竟有多少人宣誓效忠于你呢？”宰德说：“四万人。”问：“当年有多少人效忠于你祖父侯赛因呢？”答：“八万人。”又问：“最后和他在一起的有多少人呢？”答：“三百人。”问：“我以真主之名恳求你告诉我，你和你祖父比，谁的影响更大一些？”答：“祖父。”问：“你和你祖父起兵的时机何者更佳？”答：“祖父的时机。”问：“难道你指望那些当年背叛你祖父的人效忠于你吗？”答：“既然他们宣誓效忠于我，我们之间就有誓约了。”阿卜杜拉·本·哈桑写信给宰德，说：“堂兄弟！库法人气壮如牛，胆小如鼠；只会享受，不会打仗；言过其实，心口不一。他们既不肯为大事熬夜，也不肯为自己的国家受累。他们的檄文不断飞来，但我对他们已经绝望，始终不置一词。对于他们，正像阿里·本·艾比·塔列布所说：‘敌人远去，你们英勇作战；敌人迫近，你们退缩不前；众人拥载伊玛木，你们百般咒骂；面临艰难险阻，你们畏怯沮丧。’”

所有这些劝告对宰德毫无用处，他仍不断地把鼓动者派到摩苏尔等地去。他是这样号召人们宣誓效忠的：“我号召你们服从真主的书和先知的逊奈，我号召你们参加反抗残暴统治者的圣战，驱逐压迫者，帮助穷苦人。让我们平均分配战利品，反抗暴虐的行为，召回久驻敌国的军队。圣裔支持我们战胜与我们为敌并剥夺我等权利的人。你们愿意宣誓效忠于我的号召吗？”如果人们说愿意，他就把手放在他们手上。

这种情况持续了十几个月。当他发现优素福·本·欧默尔跟踪他和他的伙伴时，便命令提前行动。但战斗一打响，大多数宣誓效忠的人便一哄而散，只剩下不到三百人在他身边。他们和优素

福的人发生了一场恶战，但宰德站住了脚跟。到了夜里，宰德被一支箭射中左前额，箭一拔出来，他就一命呜呼了。优素福砍下他的脑壳，派人送给希沙姆，希沙姆命令将其头颅挂在大马士革城门上示众，后来，又被送到麦地那示众，他的尸体也被钉在十字架上。希沙姆死后，瓦立德命令将他的尸体放下来，用火烧掉。宰德死于伊斯兰历 122 年。

宰德具有丰富的宗教知识和卓越的辩才。其政敌希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克这样描述他："在我眼里，宰德是一个能言善辩、巧舌如簧的人，常以动人的言辞和丰富的论据吸引人们的注意。在激烈的权势之争中，他往往发表一些尖锐有力的谈话以取胜，人们如果注意听他讲话，就会被他那甜言蜜语所吸引，被他宣传的和使者的亲属关系所迷惑，从而抛弃自己的信仰，狂热地投到他那一边。"①

宰德死后，其子叶海亚逃到呼罗珊，以后又逃到巴理黑，在那里隐居下来，继续进行鼓动，准备起事。瓦立德·本·叶基德继任哈里发后，叶海亚起兵反抗，在战斗中被箭射中前额。瓦立德写信给优素福·本·欧默尔，命令他处决"伊拉克的牛犊"（指叶海亚）。优素福就把他烧死了。他把叶海亚吊在十字架上，用火烧，烧成灰后放在瓦罐里，用船运到幼发拉底河，扔到河里。其时是伊斯兰历125年。

宰德及其子叶海亚之惨死更加剧了人们对倭马亚人的仇恨，推翻倭马亚人的准备工作更加紧开展起来。

艾布·法拉吉·伊斯法罕在《探索者的阵地》一书中写道："艾布·哈尼法倾向于宰德，并曾对他援之以手。艾布·哈尼法曾写

① 塔巴里：《先知与帝王历史》，埃及版，卷 8，第 266 页。

信给宰德，说：'在对敌人的圣战中，你们可以从我这里得到包括马匹和武器在内的各种援助。'他还派人送钱给宰德，宰德接受了。"①

才迈赫谢利在《探索者》一书中写道："艾布·哈尼法在解释教律时，曾暗示应援助宰德·本·阿里，应赠款给他以便共同对付强取豪夺的'伊玛木'或'哈里发'。"②

并非全体十叶派统统团聚在宰德周围，支持他的起义。其原因有三：1.库法人品质恶劣，这点前面已经说过了；2.许多十叶派信徒拥戴宰德的兄弟穆罕默德·巴格尔及其子加法尔·萨迪格作伊玛木；3.在十叶派内，宰德是温和派，不能满足极端派的要求。"十叶派一些头面人物来找宰德，对他说：'愿真主宽恕你。你对艾布·伯克尔和欧默尔有什么看法？'宰德说：'愿真主宽恕他们俩人。圣裔中无人否定他俩，人们说的都是好话。'这些人又问：'既然他们不过侵占了你们的权利，为什么要报血仇呢？'宰德答道：'我只说过这样的话：我们比所有的人都更有资格得到使者的权力，有些人阻挠我们得到它，但他们的行为也还不是叛徒。他们掌握了大权，公平地对待众人，根据《古兰经》和逊奈行事。'人们又问：'那些人没有迫害你，目前当政的人也没有迫害你，你为什么号召大家对他们作战呢？'宰德答道：'现在当政的人和前人不同，他们既迫害我，也迫害你们，甚至迫害他们自己。我号召大家参加圣战，目的是为了复活《古兰经》、圣训和逊奈，是为了消灭异端。你们如果响应我的号召，就会得到幸福；如果拒绝我的号召，就会遭到遗弃。'他的话刚一说完，人们便一哄而散，所谓'效忠'也一风吹了。人们

① 艾布·法拉吉·伊斯法罕：《探索者的阵地》，第107页。

② 才迈赫谢利：《探索者》，卷2，第64页。

说："在穆罕默德·巴格尔之后，加法尔成了我们的伊玛木，他是最合适的人选，宰德不是伊玛木，我们不跟他跑。'这些人被宰德称作'拒绝派'。"①

这就是宰德派的领袖宰德其人其事。他死后，其追随者仍努力奋战，终于在脱布尔斯坦和也门等地获胜。也门大部分地区，特别是山区，至今仍然是宰德派的地盘。

宰德派的观点： 沙赫力斯坦说："宰德·本·阿里的追随者认为只有法蒂玛一系的子孙才有资格担任伊玛木，其他人包括穆罕默德·本·哈乃菲等人则不可。他们还主张每一个担任伊玛木的博学、苦修、勇敢、豪爽的法蒂玛的后裔，不论是哈桑还是侯赛因的后嗣，都应为大家所服从。宰德既然持这种观点，就希望本教派的教义，包括原理和细则，都能披上科学的外衣。为此，宰德曾拜穆阿台及勒派的领袖瓦绥勒·本·伊脱邑为师，学习宗教原理，尽管瓦绥勒认为，宰德的祖父阿里·本·艾比·塔列布在和沙姆人的战斗中并不总是坚持真理的，其中任何一派的错误都不仅仅出于自身。宰德向瓦绥勒学习穆阿台及勒派的教义之后，其追随者统统变成了穆阿台及勒派的信徒。宰德派认为在肯定最好人选的情况下，也可以让好的人选担任伊玛木，基于此，他们肯定艾布·伯克尔和欧默尔的地位……当库法的十叶派听到他的这一观点，知道他不否认艾布·伯克尔和欧默尔时，便拒绝支持他，直到他去世为止。这些人被称作"拒绝派"。宰德拜瓦绥勒为师一事引起兄弟俩——宰德和穆罕默德·巴格尔之间的一场争论，争论的焦点是瓦绥勒持有与圣裔不同的命运观并认为阿里在和背信弃义者的战斗中犯过错误。争论的第二个问题是宰德把是否起兵反对当局作为担

---

① 塔巴里：《先知与帝王历史》，卷8，第272页。

任伊玛木的条件之一，而巴格尔持不同意见，以至巴格尔对宰德说过这样的话：“根据你们这一派的观点，你父亲（指阿里·扎恩·阿比丁）也不能担任伊玛木，因为他从未参加或支持反对当局的起义。”①

在观点方面，宰德派比较接近逊尼派，他们不否定也不谴责艾布·伯克尔和欧默尔，不相信伊玛木永无过失，也不相信伊玛木能够隐遁。

他们认为，只有十叶派的伊玛木才有资格提出“伊智提哈德”，因此，他们提出了许多“伊智提哈德”，发表了许多关于教法的意见，从而在他们中产生了许多“穆智台希德”，包括呼吁真理的伊玛木哈桑·本·宰德·本·穆罕默德·本·伊斯玛仪和卡塞姆·本·易卜拉欣·阿拉维，前者从伊斯兰历 250 年到 270 年治理脱布尔斯坦，著有《教法大全》一书，后者从伊斯兰历 246 年至 280 年治理也门的萨阿德地区，人们将新近出版的《答伊本·穆加发》一书归到他的名下。

流传至今的宰德派最重要的著作有《汇编》一书，据说这是该派第一本关于教法学的书，书中搜集了经由伊玛木宰德这一系统传述的圣训，该书常使用“由阿里到宰德的祖父到宰德的父亲到宰德对我说”这样的程式来传述圣训，该书还集中了宰德派对教法的解释，根据教法学的次序编排并采用宰德解答问题的形式，如：“我问宰德：‘一个人手上的钱不到五十个银币，怎么办？’宰德答道：‘他在开斋节可以不给施舍。’”教法学的每一章都是这样。此书中某些由宰德由其父（阿里·扎恩·阿比丁）由其祖父（侯赛因）由阿里这个系统传述下来的圣训和伊玛木派经由伊玛木巴格尔由其父

① 沙赫力斯坦：《教派》，欧洲版，第 116 页。

（阿里·扎恩·阿比丁）由其祖父由阿里这个系统传述的圣训不同。对此，宰德派有如下解释：宰德系统的传述者都是宰德派中无懈可击的公正人士，而巴格尔系统的传述者都是伊玛木派，其公正性未得证实。

此书给我们提供了两个重要情况：1.圣裔从宰德上溯到阿里传述的圣训都是按教法的次序排列的，这就使我们能够了解建立教法学规程的原理；2.圣裔所制定的规程或传述的圣训必通过伊玛木。本汇编中的每一段圣训其来源不是宰德就是阿里，没有任何一段圣训是经由艾布·伯克尔、欧默尔、伊本·买斯欧迪或其他圣门弟子传述的。

本时期十叶派的政治历史

面面俱到地介绍十叶派的历史几本书也写不完，此法实不可取，笔者只想简略地介绍一下十叶派各支派及其教义。

从使者去世起直到阿拔斯时代末期及此后各个时代，阿里的十叶派一直在为阿里及其后嗣要求哈里发位，认为他们才是最有资格担任哈里发的。他们的整个历史就是造反和准备造反的历史，而历代哈里发则一直在公开或秘密地注意和监视着他们的行动，不时给以严厉的惩罚。十叶派从未放弃自己的要求，哈里发们也从未改变自己的政策。在艾布·伯克尔、欧默尔时代及奥斯曼时代初期，十叶派的活动比较缓和，以后，渐趋激烈，最后，终于发展成带着血腥气的暴力行动。阿里和穆阿威雅之间的战斗开始后，伊斯兰国家分裂为两大阵营：阿里派的伊拉克阵营和穆阿威雅派的沙姆阵营。在阿里遇害、穆阿威雅家族当政后，伊拉克——特别是库法——仍然是十叶派的据点。十叶派运动，如阿卜杜拉·本·西巴和穆赫塔尔·素格非领导的运动都是在伊拉克暴发的。而波

斯尤其是呼罗珊的倾向伊拉克更推动了大批释奴，特别是波斯释奴参加了十叶派运动。

倭马亚人对阿里家族采取了一种严酷无情的立场，一种政治性而非道德性的立场。在当权的政治家眼里，阿里家族不是公开的革命者，就是对国家构成威胁的隐蔽的阴谋家。而且，倭马亚王朝的哈里发都是血气方刚、性格暴烈的年青人，除哈里发穆阿威雅和王子纳斯尔·本·赛亚尔外，倭马亚王朝的所有哈里发和王子登基或就位时，年龄都不很大，在位的时间都不很长。

杀死阿里后，穆阿威雅面前晴空万里。他成功地迫使哈桑·本·阿里放弃了哈里发王位，收买了哈希姆家族和著名的圣门弟子及他们的后代。为了达到目的，他使用了威胁利诱等种种手段，终于使大多数人就范。

但阿里家族的沉默是迫不得已的。叶基德一上台，伊玛木侯赛因·本·阿里便揭竿而起。叶基德杀了侯赛因，还杀了许多少不更事的孩子，制造了卡尔巴拉惨案①，对法蒂玛的儿子们犯下了严重的罪行。此后，阿里家族只好保持沉默，一面养育后代，一面等待时机。也有一些阿里家族的人转而效忠于不是法蒂玛所出的阿里的儿子穆罕默德·本·哈乃斐。

从此，十叶派隐蔽下来，开始秘密活动，并创造了“塔基亚”原则。

在哈里发阿卜杜勒·迈立克·本·麦尔旺当政时，穆赫塔尔·

---

① 卡尔巴拉惨案，伊斯兰教哈里发阿里的次子侯赛因在今伊拉克境内的卡尔巴拉地方遇难的事件。公元680年穆阿威雅之子叶基德继任哈里发，侯赛因不服。当侯赛因和家属一行离麦加去库法与其支持者会合时，遭倭马亚王朝骑兵追杀，在库法附近的卡尔巴拉地方全部遇难，老弱妇孺无一幸免。该日正是伊斯兰历一月十日（阿苏拉日），遂被十叶派定为哀悼日，后发展为“阿苏拉节”。侯赛因被害处建有陵墓与清真寺，为十叶派圣地之一。——译者

素格非又起来为侯赛因报仇，许多伊拉克人纷纷前来报效。阿卜杜勒·迈立克任命哈查吉统治伊拉克，对老百姓特别是十叶派，实行残酷镇压。

至于希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克对宰德·本·阿里和瓦立德·本·叶齐德对叶海亚·本·宰德的所作所为，我们已经介绍过了。

哈里发苏莱曼·本·阿卜杜勒·迈立克的对手是艾布·哈希姆·阿卜杜拉·本·穆罕默德·本·哈乃斐·本·阿里·本·艾比·塔列布。据说苏莱曼发现艾布·哈希姆聪明而有机谋，便派人在路上给他下毒。艾布·哈希姆发现自己中毒了，就把后事委托给阿拔斯家族的穆罕默德·本·阿里·本·阿卜杜拉·本·阿拔斯，这便是阿里家族委托阿拔斯家族的开始。

当时，倭马亚人对阿拔斯人监视得不那么严密，阿拔斯人便利用这一时机扩大宣传。他们的鼓动员以经商来掩护自己秘密的宣传活动。

伊斯兰历 124 年，穆罕默德·本·阿里去世了。死前，将未竟之事交给儿子易卜拉欣，易卜拉欣起用艾卜·穆斯里姆·呼罗珊尼为鼓动员的首领。后来，麦儿旺·本·穆罕默德逮捕并杀害了易卜拉欣，易卜拉欣死前，又将后事托付给自己的兄弟被称为“刽子手”的艾布·阿拔斯·阿卜杜拉·本·穆罕默德，即阿拔斯王朝的创始人。

以上简略介绍了倭马亚人对十叶派伊玛木的残酷迫害。除伊玛木外，他们对有十叶派嫌疑的普通人也大肆迫害，如穆阿威雅杀害了哈哲尔·本·阿迪·肯迪；齐亚德杀害了成千上万库法和巴士拉的十叶派信徒；齐亚德之子欧伯德拉·本·齐亚德也如法炮制，杀害了哈尼·本·阿尔瓦·穆拉迪和穆斯里姆·本·欧吉勒·

哈希米等人。

当阿卜杜拉·本·祖白尔和阿卜杜勒·迈立克·本·麦儿旺争夺王位时，伊本·祖白尔占领了一些地方。他也模仿倭马亚人的作法来对付阿里家族，不仅杀害了穆赫塔尔·素格非及其许多追随者，还囚禁了穆罕默德·本·哈乃斐。哈查吉对十叶派的作法如出一辙。人人胆战心惊，给自己的孩子命名都不敢用圣裔的名字。

由于以上原因，十叶派十分仇恨倭马亚人，决心齐心协力来推翻倭马亚王朝。十叶派憎恨倭马亚人还有其它原因，不属于本书范围，此处不赘述。

发动起义推翻倭马亚人的宣传活动开始了，最重要的中心是呼罗珊和伊拉克。传道师们充分利用倭马亚人犯下的罪行来败坏他们的名声，如：倭马亚人对哈希姆人的所作所为，亚齐德·本·穆阿威雅时代对圣城麦地那的侵犯，阿卜杜勒·迈立克时代开放麦加等等。

哈希姆人共同进行谋划并发动起义来反对倭马亚人。他们纷纷集会，声讨倭马亚人压迫和迫害哈希姆人的罪行，宣传人们对倭马亚人的仇恨和对哈希姆人的热爱，并采取行动扩大宣传，以便推翻倭马亚王朝。

哈希姆人分为两派：阿里派和阿拔斯派。阿里派追溯到阿里的儿子哈桑和侯赛因，这一派又分为三个支派：一派可追溯到哈桑的儿子，因为他是阿里的大儿子；一派可追溯到侯赛因的儿子，因为哈桑把哈里发王位让给了穆阿威雅，他的儿子们也就失去了权力；第三派可追溯到非法蒂玛所出的阿里的儿子，即众所周知的穆罕默德·本·哈乃斐。在父亲和两个兄长死后，权力就落到了他的身上。以后，又从他转移到他的儿子艾布·哈希姆·阿卜杜拉。后来，艾布·哈希姆把权力让给穆罕默德·本·阿里·阿拔斯，这就

是阿拔斯人所说的阿里家族对阿拔斯家族的委托。

根据阿拔斯人的计划，在很多场合进行宣传时并没有公开打出伊玛木的旗号以避免哈希姆人的分裂。

在阿拔斯家族中，为首的是先知的叔叔阿拔斯，阿拔斯之后，为首的是他的儿子阿卜杜拉·本·阿拔斯，此人最早曾支持阿里，后来转向穆阿威雅，并和倭马亚人和平共处，而将仇恨藏在内心深处。阿卜杜拉之后是他的儿子绰号叫"崇拜者"的阿里·本·阿卜杜拉·本·阿拔斯，此人在阿卜杜勒·迈立克·本·麦儿旺当政时迁居大马士革，后来，发现瓦立德·本·阿卜杜勒·迈立克厌恶他，便搬到沙姆的侯美迈，伊斯兰历 118 年死于该地。阿里之后，是他的儿子穆罕默德·本·阿里，此人假装支持阿里家族，在传说的艾布·哈希姆委托之后，便开始推行"阿拔斯的号召"。他的事迹前面已介绍过了。事情就这样发展着，直到伊斯兰历 132 年阿拔斯王朝第一任哈里发赛发哈上台为止。

*　　*　　*

阿拔斯人的宝座还未坐稳，阿里家族的不满便产生了。阿拔斯人知道他们刚开始治理国家，需要使用强硬的手段来巩固其统治，所以阿拔斯人对付阿里家族手段之残酷较倭马亚人更有过之而无不及。尤其是阿拔斯人和阿里家族曾共同反对倭马亚人，对其情况和活动方式十分熟悉，因而，更善于跟踪阿里家族，洞悉他们的计谋，并以其人之道还治其人之身。哈希姆人中的两派公开暴露了，一派站在阿里家族一边，其家谱可追溯到先知的堂弟、先知的女儿法蒂玛的丈夫阿里·本·艾比·塔列布；另一派站在阿拔斯人一边，其家谱可追溯到他们的祖父——先知的叔叔阿拔斯。两派之间明争暗斗，十分激烈。阿里家族的处境比以前更坏，他们终于认识到：跟阿拔斯人的迫害相比，倭马亚人的迫害简直就是天

堂了。

“但愿麦儿旺的压迫卷土重来，但愿阿拔斯人的‘公正’被烈火烧尽”。

《诗歌集》写道：倭马亚诗人艾布·阿迪在阿拔斯王朝建立之初曾写了一首著名的诗悼念倭马亚人。阿里家族的两位伊玛木——侯赛因的两个儿子阿卜杜拉和哈桑闻讯前来，要求诗人诵读这首诗。诗人读完诗后，穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·哈桑哭了起来，他的叔叔哈桑·本·哈桑对他说：“你既然千方百计地让阿拔斯人上台，为什么现在又哭倭马亚人呢？”穆罕默德说：“叔叔！我们从前对倭马亚人恨之入骨，其实，阿拔斯人比倭马亚人更不敬畏真主！更应该对他们严加批驳。那些人（指倭马亚人）品德高尚、慷慨大方，这是艾布·加法尔（即哈里发曼苏尔）所不及的”。说完，他们给了艾布·阿迪许多钱，便走了。①

* * *

阿里家族反对倭马亚人的最大理由是阿里家族和真主的使者的亲属关系。阿拔斯人上台后，这一理由就不存在了，因为阿拔斯人也以其与使者的亲戚关系而自豪。当阿里家族反对他们时，阿拔斯人便说：“我们和先知的关系更近。”因为阿拔斯人的世系可追溯到阿拔斯——先知的叔父，而阿里家族的世系只能追溯到先知的堂弟——阿里。两相比较，叔父较堂弟更近一些。

由于以上原因，艾布·阿拔斯·赛发哈在被推举就任哈里发时，和阿拔斯家族的成员之一达乌德·本·阿里一起登上讲坛，发表了以下演讲：“赞美真主！是他挑选了伊斯兰教；是他使伊斯兰教成为高贵、伟大的宗教；是他为我们挑选了伊斯兰教，又通过我们

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷10，第105页。

去支持伊斯兰教；是他使我们成为伊斯兰教的信徒，成为伊斯兰教的堡垒和支柱，成为伊斯兰教的保卫者和支持者；是他使我们承担了虔诚信仰的义务，使我们成为最虔诚的信徒；是他使我们成为使者的亲属，由使者的父辈生养我们，成为使者树上的枝叶，成为使者河流的支流；在我们遭遇不幸时，是他使使者成为我们精神的寄托，使他关心我们，对信徒们恻隐，仁慈；是他使我们在伊斯兰教及穆斯林中居于崇高的地位，为此，他给穆斯林降下一本书，让他们诵读。至高无上的真主在他降下的《古兰经》中说：'先知的家属啊！真主只欲消除你们的污秽，洗净你们的罪恶。'① '你说：我不为传达使命而向你们索取报酬，但求为同族而亲爱。'② '你应当警告你的亲戚。'③ '城市的居民的逆产，凡真主收归使者的，都归真主、使者、至亲、孤儿……'④ '你们应当知道：你们所获得的战利品，无论是什么，都应当以五分之一归真主、使者、至亲、孤儿……'⑤ 真主告诉他们他对我等功德的高度赞扬，要求他们保证我们的权利，对我们友好相待。在战利品中，真主给我等很大的份额，这是对我等的优待和恩惠。真主是有大恩大德的。"⑥ 他讲完后，达乌德·伊本·阿里站起来，讲了下面这一段话："众人啊！现在，云消雾散，天高气爽，太阳东升，月亮高照，刀箭入鞘。权利重新回到它的主人——圣裔的怀抱。他们将对尔等宽容、慈悲、怜悯。真主、使者和阿拔斯家族对你们的责任要求我们以真主的《古兰经》和使者的逊奈统治上层人士和平民百姓。众人啊！在使者死后，没有一个人站在这样一个地方，他比阿里·本·艾比·塔列布更有资格站在这里，他就是我身后站的这个人。真主的众仆啊！感激地接受他带

①②③　见马坚译：《古兰经》，33∶33、42∶23、26∶214。——译者
④⑤　同上，59∶7、8∶41。——译者
⑥　塔巴里：《先知和帝王历史》，卷9，第126页。

给你们的一切，赞美他为你们创立的一切吧！”……等等。

当达乌德·本·阿里被赛发哈派往汉志治理该地时，他在当地也发表了演说。赛迪夫·本·买蒙得到他的允许后，站在达乌德下面的台阶上，发表了如下讲演：“在他们失败之后，你们还敢胡说什么非圣裔可优先继承使者的遗产吗？人们成群结伙为的是什么？靠的又是什么？除圣裔——同一谱系的人、战利品的继承者外，还有什么圣门弟子对你们有功德呢？从来没见过阿拔斯·本·阿卜杜·孟它利布这样的人。全民族出于对他们的尊敬而集合在一起。在使者的父亲死后，他就是使者的父亲，在海巴尔之战中他是使者的军师。使者从不拒绝他的请求，从不否认他的誓言。”①

有一天哈里发买蒙和阿里·本·穆萨·里达进行讨论。买蒙问阿里：“你们凭什么能够这样说呢？”阿里说：“凭阿里和法蒂玛与先知的亲属关系。”买蒙说：“如果靠的只是亲属关系，那在使者死后，圣裔中还有比阿里关系更近的或者关系相当的。如果靠的是法蒂玛的关系，那么，在法蒂玛死后，权利就应当属于哈桑和侯赛因，在他俩还活着的时候，阿里没有什么权利。你们这样作，等于让阿里剥夺了两个儿子的权利，得到了他不应得到的东西。”阿里·本·穆萨无言以对。

十叶派声称，使者曾许诺他们领导国家，阿里·本·艾比·塔列布和其他伊玛木也曾预言他们将执政。阿拔斯人也做同样的宣传。有人甚至编造了这样的情况：使者对他的叔叔阿拔斯说：“国家将交给你的儿子。”当阿拔斯把他的儿子阿卜杜拉抱到使者跟前，使者在他耳边祝祷又往他嘴里吐了一口唾沫，说：“真主啊！教他解释教义，成为教法学家吧！”然后，在把孩子交给其父时，又说：“接着

① 伊本·古太白：《史事泉源》，卷2，第141页。

众王之父吧。”

*　　*　　*

阿拔斯人消灭了倭马亚人，坐上了哈里发宝座，终于大功告成。阿里家族却勃然大怒。开始时，他们只好忍气吞声。阿里家族的头面人物中有两位住在麦地那，即穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·哈桑·本·哈桑·本·阿里·本·艾比·塔列布及其兄弟易卜拉欣·本·阿卜杜拉。穆罕默德又被称作“纯洁的心灵”，其人在品德、信仰、学识、胆量、口才、领导能力、慷慨、门第诸方面都无与伦比，许多阿里家族的人围绕在他身边，要求他利用阿拔斯人刚刚执政之机，站出来反对阿拔斯王朝哈里发赛发哈。为此，他们派出了许多传教师。有些原来为阿拔斯人干事的领导人也开始向他靠拢。阿拔斯人曾经扣留了一封叶基德·本·阿卜杜拉·本·呼贝尔给“纯洁的心灵”的信。叶基德在信中表示愿效忠于穆罕默德，愿向他提供金钱和武器装备，并告诉他自己拥有两万人马。此信落到赛发哈手里，赛发哈便下令将伊本·呼贝尔处死。为了反对赛发哈，“纯洁的心灵”企图利用赛发哈的父亲和叔叔，千方百计地讨好他们。但他干的这许多事情都逃不过赛发哈的耳目。

等艾布·加法尔·曼苏尔一上台，穆罕默德·本·阿卜杜拉就开始行动，许多哈希姆家族的贵族宣誓效忠于他。他首先隐蔽起来，呆在一个秘而不宣的地方，然后开始公开活动。“麦地那城的许多头面人物追随其后。不久，他就控制了整个麦地那城，把曼苏尔委派的总督赶了出去，自己委派了代理人和法官，他还砸碎了监狱的大门，把犯人统统放出来。占领麦地那后，他开始和曼苏尔通信。”每人都给对方写了一封十分优美的罕见的书信，在信中，充分说明自己有权担任哈里发的理由及较对方优越之处。这两封信足以使我们了解争论的双方——阿里家族和阿拔斯人的论据、双方

内心深处的想法及对对方的感觉。因此，这是两件极为重要的文献。信很长，只能简摘如下。①

曼苏尔先给穆罕默德·本·阿卜杜拉写信。信中，曼苏尔保证赦免他及其儿子、兄弟和追随者，答应给他100万银币，允许他住在他喜欢的任何地方并满足他的一切需要，还答应释放被关在监狱中的阿里家族的人及支持者，最后，还答应由他挑选一个可靠的人保管包含以上许诺的证明文件。

穆罕默德·本·阿卜杜拉在回信中写道："权利是属于我们的，而你们剥夺了我们的权利，……我们的先人阿里是指定的遗嘱执行人和伊玛木。我们还活着，你们怎么就继承了他的遗产，把我们排除在外呢？你也知道：没有一个哈希姆族的人否认我们的功德，不为我们的过去和现在、我们的世系和关系而自豪。我们是先知的祖母、蒙昧时代的阿慕尔的女儿法蒂玛的后代，②也是他在伊斯兰教时代的女儿法蒂玛的后代。在哈希姆人中，我们的世系位于中央，我们的父系和母系在哈希姆人中都是最好的。我不是外国人生的，没有"孩子们的母亲"的血脉③。真主一直在挑选，终于让我出生在最好的先知——穆罕默德，以及圣门弟子中皈依伊斯兰教最早、学识最渊博、参加圣战最多的阿里·本·艾比·塔列布的家族里；出生自先知的最好的妻子——赫底洁，她是呼维利德的女儿，是第一个信仰真主、第一个向克尔白方向祈祷的信徒；出生自先知最好的女儿，又是天堂中所有女人的领袖的家里；出生在哈桑和侯赛因——伊斯兰教的宁馨儿和天堂中青年人的领袖的家族

① 两信全文见塔巴里著《先知和帝王的历史》及木邦利德著《全史》，文字略有不同。

② 法蒂玛，阿卜杜勒·孟它利布之妻，生了先知穆罕默德的父亲阿卜杜拉。

③ 影射曼苏尔的母亲是非洲柏柏尔女奴。

里。同时，你也知道，阿里的父系、母系都出自哈希姆家族；哈桑的父系、母系都来自阿卜杜勒·孟它利布家族；我的父系、母系通过我的祖父哈桑和侯赛因，可追溯到使者。真主仍在为我选择，甚至在烈火中为我选择。”“我生于天堂中最高品级和烈火中最少煎熬的人。① 我是好人中最好者的儿子，也是坏人中最好者的儿子。”在信的末尾，穆罕默德答应赦免曼苏尔，并提醒他违反诺言之处。

曼苏尔在回信中逐条驳斥了穆罕默德的理由，信中说：“信收到了。其言辉煌，足以蛊惑妇女们去勾引那些贱民流寇。真主并未使妇女像叔伯一样成为父系亲属……，你知道，至高无上的真主派遣穆罕默德作使者，他的叔伯有四个，其中二人响应穆罕默德的号召，其中之一是我的先辈②，二人拒不响应，其中之一是你的先辈，③……你在信上说你是艾布·塔列布的母亲法蒂玛的后代，可真主并未让她的一个儿子皈依伊斯兰教；你在信上又说你是哈桑的母亲法蒂玛的后代，阿里的父系、母系都出自哈希姆家族，哈桑的父系、母系都出自阿卜杜勒·孟它利布家族等等，但归根结底，古往今来，最好的人是真主的使者穆罕默德，而哈希姆家族和阿卜杜勒·孟它利布都只在其父系、母系中居其一。你在信上还说，你是先知的儿子，但真主否认此说。真主说过：“穆罕默德不是你们中任何男人的父亲，而是真主的使者，和众先知的封印。”④ 你们是使者女儿的子孙，这当然是很近的亲属关系，但她只是一个女人，既无权继承遗产，又不可领袖群伦，你怎么能从她那里继承领导权

① 此处指艾布·塔列布，阿里之父。

② 指哈姆宰和阿巴斯二人。

③ 指艾布·塔列布和艾布·莱赫布二人。

④ 见马坚译：《古兰经》，33：40。——译者

呢？你的先人千方百计地向她求婚，违反她的意愿把她接走。在她生病时，秘密地照顾她；死后，又趁暗夜将她埋葬。所以，人们只拥戴两个谢赫。①……后来，你祖父的权利传给你父亲哈桑，你父亲却用几个铜板把这权利转让给了穆阿威雅。他那一派人都随他归顺了穆阿威雅。即使你们本来有一些权利，也已经卖掉了。你在信上说：真主在一片忤逆声中选定了你，使你先人成为最少受烈火煎熬的人，但坏的境地中谈不上选择，……。你在信上还说：你不是异族所生，血管中没有'孩子的母亲'的血液，你的世系处于哈希姆人的中心位置，你的父系和母系在哈希姆人中都是最优秀的，……等等。据我看，你是自诩于全体哈希姆人，而把自己提到了各方面都比你强的人前面。你自诩于使者之子易卜拉欣之前，你想想，明天你会站在真主的什么地方。使者死后，你们家族里没有诞生过比阿里·本·侯赛因更好的人，而他正是'孩子的母亲'所生……你们中不止一人曾起兵反抗倭马亚人，却被倭马亚人杀的杀，烧的烧，还有的被钉在椰枣树干上。直到我们起兵反抗，才为你们报了仇。是我们，提高了你们的地位，把土地房屋归还给你们……，想必你也知道，使者死时，他的叔伯们只剩下阿拔斯一人，只有他才是使者的继承人，而不是阿卜杜勒·孟它利布的儿子们。哈希姆族的许多人要求得到哈里发王位，但只有他（阿拔斯）的儿子才得到了。所以，大家一致认为：阿拔斯是真主的使者和封印先知的父亲，他的儿子们是统帅和哈里发。"

笔谈没有达到目的，刀剑便开始发挥作用。曼苏尔派遣了一支以其侄子伊萨·本·穆萨为统帅的军队前去攻打穆罕默德·本·阿卜杜拉的军队。两军在麦地那附近遭遇，结果，穆罕默德兵败

① 指哈里发艾布·伯克尔和欧默尔。

被杀，头颅被送到曼苏尔处。

接着，穆罕默德的兄弟易卜拉欣·本·阿卜杜拉又揭竿而起。他跑到巴士拉，进行鼓动，追随者甚多，许多宰德派和穆阿台及勒派门徒纷纷前来投效。曼苏尔再次派遣伊萨·本·穆萨率兵前往，伊萨又获全胜。易卜拉欣在库法附近一个叫做“巴哈姆拉”的村子被杀，被称作“巴哈姆拉殉难者”。在这几次战役中，许多阿里家族的人被杀，更多的人被俘，俘虏被曼苏尔关在库法附近幼发拉底河边的一个地窨里，终年不见天日，直至死去为止。曼苏尔被阿里家族挑起的这一系列事件所激怒，曾对呼罗珊人发表过一次声色俱厉的讲话，谩骂、威胁，无所不用其极，并任意杜撰阿里家族的历史，完全脱出平素那种稳重、从容的姿态。这篇讲话十分重要，现引述如下：

曼苏尔登上讲台，赞美真主并为先知祈祷之后，说：

“呼罗珊人啊！你们是我们一派的，是我们的支持者和国民。如果你们想拥戴别人，不会有谁比我们更好了。这些和我们一个家族的阿里·本·艾比·塔列布的子孙们，以独一无二的真主之名，我们将哈里发王位让给他们，毫无保留，于是，阿里·本·艾比·塔列布坐上宝座，但他干了蠢事，同意以《古兰经》裁决，阿拉伯民族产生了意见分歧，许多人离他而去，就连他的门徒、支持者、朋友、亲信和顾问都对他群起而攻之，终于将他杀死。在阿里之后，哈桑·本·阿里取而代之。哈桑见钱眼红，简直不像个男人。穆阿威雅给他设了个圈套，对他说：我让你做我的王储。哈桑上了当，把哈里发王位交给穆阿威雅，自己沉缅于女色之中。他每天娶一个妻子，第二天就把她离掉，终于死在床上。在哈桑之后，代之而起的是侯赛因·本·阿里。他又被伊拉克人和库法人骗了，这些家伙互相倾轧，制造动乱，忤逆宗教，和库法的黑胶泥一样卑鄙下贱。

对他们，我是以战对战，以和对和。是真主把我和他们分开。他们欺骗了侯赛因，把他交了出去，最后遇害身亡。侯赛因之后，取而代之的是宰德·本·阿里，欺骗他的又是库法人，他们怂恿他起兵作乱，把他暴露出来，然后交出去。……在这之后，倭马亚人向我们猛扑过来，践踏了我们的荣誉。真的，我们并不像阿里家族那样一门心思要复仇，这一切都是因为他们反对倭马亚人引起的，我们只好弃家出走，四处流浪，今天在塔伊夫，明天在沙姆，后天又到了希拉特。后来，真主派你们来支持我们，援助我们，靠你们——呼罗珊人的帮助，真主恢复了我们的荣誉，纠正了谬误，恢复了我们的权利，并把先知的遗业交给我们。从此，真理归位，大放光明，追求真理者扬眉吐气，横行暴虐者被斩草除根。赞美真主——世界之主。由于真主的功德及公正的裁决，大局已定。而他们却出于暴虐和嫉妒，向我们猛扑过来，企图夺走真主惠赠我们的哈里发王位及先知遗业。

呼罗珊人啊！以上所说决非妄语。他们的情况我知道。我曾派人打入他们之中，我对他们说：某人，起来！某人，起来！把这些钱拿上。并告诉他们如何行事。他们走出去，来到麦地那人中间，把钱交给他们。凭真主起誓！当时，无论老小都表示效忠。由于他们的效忠，我赦免了他们的性命，保留了他们的财产，宽恕了他们反对效忠于我、制造骚乱、举兵反抗的行为，因而，他们不再认为，我的所作所为是没有道理的。"① 说完，曼苏尔一边走下讲台，一边诵读着下列经文："他们将因障碍而不能获得他们所欲望的。犹如他们的同类以前受障碍一样，他们确在烦恼的疑虑中"。②

① 塔巴里：《先知和帝王历史》，卷9第132页。

② 见马坚译：《古兰经》，34：54。——译者

· · ·

哈希姆人中这两派提出的论据使族人分为两派：阿里派和阿拔斯派，诗人分成两派，伊斯兰教也分为两派：阿里的十叶派和阿拔斯派。后一派中最激进者被称作“卢旺迪派”。

卢旺迪派：历史学家们对这一派有各种不同的描述。最真切的描述可能出自买斯欧迪之手，他曾说过：“卢旺迪派是阿拔斯·本·阿卜杜勒·孟它利布的儿子为首的派别，由呼罗珊及其它地方人组成。他们认为：真主的使者死后，最有权利继承遗业的人是阿拔斯·阿卜杜勒·孟它利布，因为他是使者的叔叔、继承人和父系亲属。其根据是真主所说的：‘骨肉至亲互为监护人，这是载在天经中的，……。”有人篡夺了他的权利，不公正地对待他，直到真主将其权利归还给他。他们不否认哈里发艾布·伯克尔和欧默尔，也认可对哈里发阿里·本·艾比·塔列布的拥戴，因为阿拔斯是认可的，他说过这样的话：“我的侄子！到我跟前来！我表示拥戴你。没有什么人在这方面有异议。”卢旺迪派门徒编撰了许多书籍，阐述他们的主张，这些书在其门徒中流传甚广。其中有一本书，是阿慕尔·本·伯赫尔·查希兹为了阐释本派的主张根据《阿拔斯后裔的领导权》一书改写的，……但这本书并不是查希兹写的，他也没有考查卢旺迪派的论据，查希兹虽然属于卢旺迪派，但改编这本书只是为了打趣而已，并不真正相信它的主张。”①

卢旺迪派中也有一些极端分子和糊涂虫。塔巴里写道：“卢旺迪派门徒中，有些人崇拜艾布·加法尔·曼苏尔到了极点，他们带着枪边走边呼喊艾卜·加法尔的名字，：‘你呀！你呀！（意思是：你就是真主。）’还有人爬到很高的地方，然后，往下一跳，像要飞起来

① 买斯欧迪：《黄金草原》，卷 2，第 157 页。

一样。”①

法赫里说：“卢旺迪派都是呼罗珊人，相信灵魂转世之说，妄称阿丹的灵魂转到该派一位领袖身上去了；天使哲布勒伊来的灵魂由某人转到某人身上去了。有一次，他们来到曼苏尔的宫殿，说：这是主的宫殿。曼苏尔将二百名为首者监禁起来。”

不管怎么说，卢旺迪派是阿拔斯人的宗教派别，和阿里家族的十叶派一样，有些人走向了极端。

由于以上原因，阿里家族的论据对于阿拔斯人就不如对倭马亚人那么有力量，因为双方都属于哈希姆族，和使者都有亲属关系，其差别不过是谁的亲属关系更近一些而已。

*　*　*

阿里家族和阿拔斯人之间的争论在整个阿拔斯时代一直持续不断。每当一个新的阿拔斯王朝的哈里发上台，就会出现一个阿里家族的领袖人物，大张旗鼓地宣传自己的观点，发动反对阿拔斯人的战斗。其结局，或在战斗中战死，或在起事前被揭露，终于逃不脱被监禁或被毒死的命运。也有一些阿里家族的人比较接近阿拔斯人，拒绝参加造反，身边却被安上“钉子”，最后屈打成招……。每个哈里发当政的历史都充满了与阿里家族的纠葛。“和阿里家族斗争”似乎成了每个哈里发的口号。

曼苏尔死后，哈里发迈赫迪上台。有一次，迈赫迪把一个阿里家族的人送到大臣雅尔孤卜·本·达乌德处，命令雅尔孤卜把他拘留起来，雅尔孤卜却把他放走了，因而触怒了哈里发，便下令把这位大臣逮捕起来，投入监狱，最后双目失明。

迈赫迪死后，哈迪上台。这时，麦地那城的侯赛因·本·阿里·

① 塔巴里：《先知和帝王历史》，卷9，第307页。

本·哈桑·本·哈桑·本·阿里·本·艾比·塔列布率领本族一些人起兵造反，哈迪派兵镇压，在麦加和麦地那之间的"法赫"地方把侯赛因杀死，因此，侯赛因被称作"法赫之主"，头颅被送到哈迪处。

哈迪死后，哈伦·拉希德上台，"纯洁的心灵"和"巴哈姆拉殉难者"易卜拉欣的兄弟叶海亚·本·阿卜杜拉·本·哈桑在迪拉姆地方起兵造反，各地纷纷响应。拉希德派人劝和，叶海亚同意和解，但必须有拉希德的亲笔信和法官、教法学家及哈希姆族的头面人物作证以保证其安全。拉希德同意他的要求，但叶海亚一到拉希德王宫，就被监禁起来。教法学家和法官们对违约一事根据教法进行判断，有人判定违约，有人否定违约，否定者中有艾布·哈尼法的朋友穆罕默德·本·哈桑。后来，拉希德派人将叶海亚杀死。有人在拉希德面前中伤穆萨·本·加法尔·穆罕默德·本·阿里·本·侯赛因，拉布德在麦地那将其逮捕，押送到巴格达，在监狱中秘密处死，后又派人到监狱里作证，证明他是寿终正寝。

艾敏上台后，其与阿里一派的斗争正如艾布·法拉吉·伊斯法罕所说："艾敏遇难前，因忙于和买蒙的战争及沉缅于享乐，对阿里一派没有采取什么重大行动，与其前任作法截然不同。"

艾敏和买蒙王位之争暴发后，国人随之分裂为两派，两派之间誓不两立，战火频仍，两派实力均遭到削弱。阿里派看到人们对战争已经厌倦，注意力将由阿拔斯派内部转向阿里派，便抓紧有利时机，大肆活动，到处派遣传教师，纷纷揭竿而起。

穆罕默德·本·易卜拉欣·本·伊斯玛仪·本·易卜拉欣·本·哈桑·本·侯赛因·本·阿里在库法起事，主持战事并统帅军队的是艾布·赛拉雅·萨利·本·曼苏尔·西班尼。在他指挥下，起义规模越来越大，买蒙屡战屡败。战斗中，穆罕默德·本·易卜拉

欣在战斗中死去，艾布·赛拉雅便辅佐阿里家族中一个名叫穆罕默德·本·穆罕默德·本·宰德·本·阿里·本·侯赛因·阿里的乳臭未干的孩子取而代之。

随着艾布·赛拉雅的进军，阿里一派实力大增。艾布·赛拉雅在库法打造了银币，又把阿里家族的代理人派往麦加、麦地那、巴士拉等地。买蒙费尽心机，付出巨大牺牲，才平息了这次暴动。这次胜利的最大功绩应归功于统帅阿尔塞迈·本·阿尔扬。骚乱时期，买蒙在呼罗珊首府木鹿，后来，才迁往巴格达。

经反复斟酌，买蒙终于想出了一个怪点子，干了一件无论倭马亚人还是阿拔斯人都没有干过的事情。他考虑的是自己死后哈里发王位的继承问题，他把阿拔斯家族和阿里家族的头面人物一个个过了一遍，发现其中没有任何人比加法尔·本·穆罕默德·本·阿里·本·侯赛因·阿里·本·艾比·塔列布的儿子阿里·本·穆萨·里达更合适的人选了。其人道德高尚，信仰虔诚，是当哈里发的最佳人选。买蒙亲自给他写信，托付他以重任。阿里先是拒绝，以后才答应。买蒙的大臣法德勒·本·赛赫勒经办此事。众人遂拥戴阿里·本·穆萨在买蒙之后任哈里发，被称为“圣裔里达”。买蒙还命令众人脱掉黑衣，穿上绿衣。这些事情都发生在呼罗珊。当巴格达的阿拔斯人听到买蒙将哈里发王位移交给阿里家族，并将他们祖祖辈辈穿的黑衣改为绿衣，大为不满，便将买蒙拉下宝座，以其叔易卜拉欣·本·迈赫迪取代之。

究竟是什么促使买蒙作出这件前所未有的事情呢？笔者以为有以下几个方面的原因：

1．在回顾了阿里时代以来连年不断的骚乱和动荡削弱了国力造成了民族分裂的情况后，他认识到：杜绝骚乱再次发生，使阿拔斯、阿里两大家族为全体穆斯林的福祉而通力合作的最好办

法是在两大家族面前打开大门，择优选用。但他却没想到人们并不总是根据理智行事。分歧不会轻易消除，阿里派和阿拔斯人的家族主义使他们丧失理智，头脑发昏。实际情况正是这样。

2. 买蒙是巴格达穆阿台及勒派的信徒。这一派人认为，阿里与艾布·伯克尔、欧默尔等人比较有继承哈里发王位的优先权，其后代也有优先权。买蒙想要实现本派的主张，将哈里发王位移交给阿里的后裔。

3. 买蒙深受波斯人法德勒·本·赛赫勒和哈桑·本·赛赫勒的影响，而波斯人血管里流的是十叶派的血，就像拉希德时代白拉米克人的情况一样。他们把自己的主张不断地灌输给买蒙，直到他接受了这些主张并付诸实施为止。

4. 买蒙认为：阿里家族的伊玛木之所以带有某种神圣的色彩正是因为他们没有登上哈里发王位。如果他们执掌了政权，在众人面前公开亮相，无论干什么，是对的还是错的都会暴露无遗，神圣的色彩也就消失了。

笔者认为，买蒙这样作是真心实意的。他把自己的两个女儿分别许配给阿里·里达和穆罕默德·本·阿里，但命运让前者成为王储后病了三天，很快就死了。有人说是买蒙因巴格达人不满而将他毒死了。十叶派散布过多少关于伊玛木被毒死的消息啊！但根据历史学家们的记载，买蒙对他的死悲痛欲绝，到巴格达后仍穿了二十九天的绿衣（阿里派的标志），他还命令统帅们都穿绿衣。后来，他发现阿拔斯家族的人对绿衣都很反感，正在背后策划阴谋诡计，他才不得不改成黑衣（阿拔斯人的标志）。如果阿里·里达果真是被毒死的，那下毒手的一定是阿拔斯家族的一个传教师，而不是买蒙。

伊本·阿布德·朗比在《珍奇的串珠》一书中记载了买蒙和一

批知名学者之间进行的一次长时间的辩论。辩论中，买蒙力主阿里较艾布·伯克尔和欧默尔更有资格担任哈里发。

尽管阿里家族常常起兵反抗阿拔斯王朝，买蒙却一直是同情阿里家族的。他曾这样嘱咐穆阿台绥姆："他们是你的叔祖——穆民的领袖阿里·本·艾比·塔列布的后代。你要善待他们，宽恕他们的过失，褒奖他们的善行，同时，不要否认他们符合教律的祈祷。他们的权利应从各方面得到保证。"①

在穆阿台绥姆当政时，穆罕默德·本·卡塞姆·本·欧默尔·本·阿里·本·侯赛因·本·阿里·本·艾比·塔列布在呼罗珊举事，哈里发派遣阿卜杜拉·本·塔希尔率兵镇压，将穆罕默德的军队击败，并将其本人逮捕，押送到哈里发宫廷，然后，把他监禁起来，但他却逃走了，不知所终。穆罕默德是一位学者，信奉穆阿台及勒派教义，主张公正和认主唯一。

• • •

以上介绍的是阿拔斯人对十叶派的伊玛木们的所作所为。对十叶派的一般信徒，他们也毫不留情。艾布·穆斯里姆·呼罗珊尼曾这样鼓动亲信们："追杀阿里家族的人，直到高山广漠，天涯海角。"哈里发曼苏尔和拉希德的监狱里塞满了阿里家族的人及其追随者。"正道的伊玛木死了，却没有人为他送葬，没有人为他的坟墓添土。阿拔斯人中的伶人小丑死了，倒有法官贵人参加吊唁，将军总督为之修建清真寺。在他们那里，无神论者和诡辩论者平安无事，研究哲学著作和摩尼教经典的人自由自在，而对十叶派或阿里的后裔则大开杀戒。有的十叶派诗人如阿卜杜拉·本·阿马尔·伯尔基写诗赞颂阿里的功德和先知的奇迹被割去舌头，诗集也被

① 塔巴里：《先知和帝王历史》，卷 10，第 295 页。

撕得粉碎，而诗人曼苏尔·奈玛利更被掘墓扬尸。哈里发哈伦·拉希德和穆台瓦科勒对麦儿旺·本·艾比·哈费斯·倭马维和文学家阿卜杜勒·迈立克·本·格里布·艾斯马尔这些咒骂阿里家族的人倒慷慨解囊……他们眼看着自己的堂兄弟①活活饿死，却用黄金白银塞满土耳其人和德依来木人的住宅；他们帮助马格里布人和法尔加尼人，却疏远迁士和辅士的后代；他们任命平民百姓和没行割礼的外国人为文臣武将，却禁止阿里家族的人继承母亲的遗产，享受祖父的战利品。阿里家族的人喜欢吃的东西，他们予以禁止；阿里家族的人节日享用的传统食品，他们拒不提供。埃及和艾赫瓦兹的土地税，两圣城②和希贾兹的施舍统统花在伊本·艾比·麦儿彦·麦迪尼③、易卜拉欣·摩苏里和伊本·加未阿·赛赫米④以及乐师基尔基里、吹笛者伯尔苏玛身上。基督徒白赫提舒阿⑤一个人的开销就够一个地方的百姓填饱肚子，土耳基和艾弗兴⑥挥霍的钱财足够一个不小的民族维持生计。据说，单单哈里发穆台瓦科勒一人就养了一万二千名妾侍，而圣裔中的显贵人物却只有一名女黑奴或信德女奴。土地税的大部分在要猴玩狗的人身上挥霍掉了，法蒂玛的后裔却得不到毫厘。买一个琵琶女，舍得花费成千上万银币，为了供养她，还要添上足以维持一支部队的金钱，而有权得到五分之一战利品的圣裔⑦却与施舍无缘，理当受人尊敬和爱戴的人却以乞讨为生，因穷困而死。其中，有人拿剑去

① 指阿里家族。——译者
② 伊斯兰教两大圣地——麦加和麦地那。——译者
③ 哈里发拉希德的密友。——译者
④ 以上二人为当时的歌手。——译者
⑤ 阿拔斯王朝哈里发拉希德和艾敏的医生。——译者
⑥ 阿拔斯王朝哈里发穆阿台绥姆军队的统帅，土耳其人。——译者
⑦ 根据伊斯兰教教法，圣战中所得战利品的五分之一应分配给圣裔。——译者

作抵押，也有人卖衣服维持生计。他们眼巴巴望着战利品而不可得，只能在困顿中苟延残喘……倭玛亚人的确罪大恶极，但跟阿拔斯人相比却成了小巫见大巫。正是阿拔斯人建立了暴君王国，沉迷于花天酒地，为非作歹，耗尽了穆民的钱财……面对王公大臣的迫害，我们宁愿选择不分裂民族的王公和尚称公正的法官。”①

*　　*　　*

综上所述，当时的伊斯兰王国家到处是阴谋诡计、骚乱动荡、连绵战火。从使者去世直到阿拔斯王朝末期都是如此。十叶派和当权者的斗争一刻未停。十叶派从未放弃自己的要求，停止实行自己的计划；当权者也从未答应他们的要求，或用柔和委婉的办法来加以解决。在斗争中，双方牺牲了无数的生命，耗费了巨大的钱财，穷思竭虑地策划阴谋、制造动乱，怎么描述都不为过。如果当时穆斯林的思想是一致的，把倭马亚人和阿拔斯人为征服阿里家族而付出的努力及阿里家族为征服倭马亚人和阿拔斯人而付出的努力结合起来，其能量之大足以征服大半个世界，使之臣服在穆斯林脚下，历史将完全改观，整个历史将是另一种面貌。但每个时代的权利欲总是分化民族的思想，分裂民族的团结，削弱民族的力量，使父子反目，兄弟阋墙。由对权力的追求而产生的种种事件充塞着新旧时代历史的每一篇章。对任何一件事，人的理智都能找出肯定或者否定的理由来。十叶派有十叶派的理由，他们认为真理在自己一边，谬误在对手一边；倭马亚人和阿拔斯人也是如此。

人们若有理智，便不会接受这种或那种理由。最善于判别是

---

① 十叶派信徒艾布·伯克尔·花拉子密在一封长信中，历数了倭马亚人和阿拔斯人对阿里家族制造的种种惨案。

非真伪的人才是最有用的人，不管他是什么人——埃塞俄比亚的奴隶也好，尊贵的圣裔也好，卑贱的商人或理发师也好，因为最好的人就是对他人最有益的人。每个家庭，不管门第多高，都会产生好人和坏人、有用的人和无用的人。对人进行判断是一门学问，像其它学问一样，各阶层都有精通此道的天才，只是我们搞不清这些天才产生的规律而已。

这种观点虽然正确，而且明白易懂，但支持者寥寥无几，因为豪门贵族都不同意这一观点。它在理论上虽十分浅显，实行起来却极其困难。比如：什么人是最有用的人？如果找到了这样一个人，怎样评价他：怎样挑选有权势的人保护他：他们怎样保护他，又怎样保护他们自己？……等等。

古代穆斯林曾思考过多少这类问题呵！解决问题的办法很容易找到，但实行起来却很困难。由于这一观点上的分歧，历史上的一切纷争都发生在十叶派及其对手之间。

如果你问哪一派有道理？这个问题实在不容易回答。十叶派的人具有一种高尚的情感，就是同情圣裔的感情，首先是对使者的爱戴，顺理成章地是对其子嗣们的爱戴。出于这种感情，他们说："使者统治过我们，让他的子嗣们也来统治我们吧。"这种想法虽然不合逻辑，却具有一种情感的美。他们的对手说："爱是一回事，统治是另一回事。统治不是金钱，不能继承；统治不是遗产，不能根据义务加以分配；统治是真主赐给众人的一种能力，有能力者也许出自贫贱之家，也许出自高贵门第。如果说法官、大臣、书记官这些政府职务不能代代相传是因为它需要某种特殊能力的话，那哈里发王位就更不能继承了，因为他的负担更重，责任更大。"这种说法尽管缺乏情感的美，却具有逻辑的美。每一派都从自己的角度出发考虑问题，武断地对待对方，每一派都有人在火上加油。

我很欣赏《辞章之道》一书中记载的伊玛木阿里的一句话。有人问他对于奥斯曼及杀害他的凶手们的意见，他说："他过于专横，他们过于急躁，只有真主才能对双方进行裁决。"也许这是对奥斯曼及复仇者们之间发生的事情的最真实的写照，也是对倭马亚人、阿拔斯人及十叶派复仇者的最真实的写照。

十叶派文学：十叶派运动大大丰富了阿拉伯文学，这是确定无疑的。由这一运动产生的文学是一种强有力的丰富多彩的文学。其原因是：十叶派的立场本身就能够刺激感情，激发感情，而感情正是文学创作的最大的支柱。感情一旦被激发出来，人的思想就变得自由自在，言辞就变得清澈明确，活生生的文学和迷人的语言便随之诞生了。

十叶派文学的产生应归功于十叶派的两种十分强烈而突出的感情：一种是愤怒的感情，另一种是悲哀的感情。他们之所以愤怒，是因为他们相信自己的权利被巧取豪夺了，愤怒之情促使他们喋喋不休地攻击剥夺他们权利的人，申说他们应得的权利，倾吐他们遭受的迫害，说明他们的理由和观点；他们之所以悲哀，是因为阿拔斯和倭马亚两个朝代都使用了比对待叛教者和伪信者更为粗暴残酷的手段来对付他们，不时地对他们大加杀戮，使十叶派血流遍野。迫害手段花样翻新，层出不穷，什么屠杀、绞刑、火烧，无所不用其极。有的人则被投入监狱，使他们在得不到阳光、空气、食物和水的情况下慢慢死去。诸如此类的事情真是令人伤心落泪。这种事既然能使聋子哑巴哭天喊地，一旦发生在一群能说会写，愤懑之情难以抑制的人身上，其结果便可想而知。事情是从对侯赛因及其家族的大屠杀开始的。作为这一场尸横遍野、血流成河的悲剧的反响，产生了许多悲天恸地的诗歌，哀怨动人的演说和浸满血泪的言辞。对这一场大屠杀的纪念使以后的每一代人都陷入深

深的哀伤之中。悲哀产生文学。惨案不断发生，文学作品也不断涌现。从这两种感情——愤怒的感情和悲哀的感情中，产生了丰富多彩、生机勃勃的文学。当第一种感情勃发时，产生的是强有力的革命的文学；当第二种感情勃发时，产生的是悲哀和哭泣的文学。这就使十叶派文学兼具力量和软弱、暴力和柔和的特色。

下面，我们具体地谈一谈十叶派文学的概况：

十叶派文学包括好多种，其中有一种出自十叶派伊玛木之手，是他们和对手辩论的产物。当我说到倭马亚时代的十叶派时，我指的是包括阿里家族和阿拔斯人在内的哈希姆人，当时，他们是反对倭马亚人的同盟军；而当我说到阿拔斯时代的十叶派时，指的仅仅是阿里家族，因为昔日的同盟军，——阿拔斯人此时已经变成了敌手。

十叶派伊玛木一个个能言善辩，留下了许多动人心弦的讲演、无与伦比的辞章和言简意赅、切中要害的答辩。

古莱氏族、特别是哈希姆人向来以善于辞令著称。艾布·哈桑说过："最有急智、应答如流者首推古莱氏人，其次才是其它族的阿拉伯人。"阿里在回答关于古莱氏人的问题时说："麦赫祖木人是古莱氏族中之佼佼者，族中男人喜欢和女人谈话。阿卜杜·沙姆斯人(包括倭马亚人)是最有远见、最坚定不移的人，而我们(指哈希姆人)则是最慷慨大方、最不怕死的人。他们(阿卜杜·沙姆斯人)更多机谋、更狡猾，而我们更善辞令，更会应对。"

由于以上原因，发端于古莱氏两个家族(哈希姆家族和倭马亚家族)之间后转移到哈希姆族内部两个家族(阿里家族和阿拔斯家族)之间的纷争产生了辉煌的结果。

《辞章之道》一书就是很好的例证。书中搜集了阿里和穆阿威雅之间来往的书信以及阿里申明自己的权利、控诉人们对他迫害

的讲演。其中有些讲演，尽管是杜撰的，但总是权威人士传述的，在文字的有力和修辞的得当方面来说也是高雅的文学作品。历史学家们虽然怀疑其出处，却不怀疑其在文学和修辞方面的巨大价值。文学家们希望历史学家作的仅仅是把文章撰写的时间放在阿拔斯时代，而不是阿里时代，以免降低其文学价值。

后来，伊本・阿布德・朗比在《珍奇的串珠》一书中专门分列了《答辩词》一章①，搜集了阿里・本・艾比・塔列布和穆阿威雅之间、穆阿威雅和伊本・阿拔斯之间、伊本・阿拔斯和阿慕尔・本・阿绥之间、侯赛因和穆阿威雅之间的辩论词以及哈希姆人对伊本・祖白尔的应答词。这是很有趣、很出色的一章，是强有力的十叶派文学的一种现象，证明了这种文学的力量和规范，它也是倭马亚人和哈希姆人之争所产生的文学的一个范例。只是这些书信太长，难以摘引，供读者欣赏。

十叶派伊玛木及其对手之争产生的文学作品连绵不断。到阿拔斯时代初期，出现了穆罕默德・本・阿卜杜拉・本・哈桑和艾布・加法尔・曼苏尔之间措词有力的书信，此前，我们引述过其中一部分，许多文化书籍，如木邦利德的《全史》把它作为雅文学的范例。

另一种十叶派文学是悲哀文学，是痛悼侯赛因、宰德・本・阿里、穆罕默德・本・阿卜杜拉等被杀害或被钉上十字架的十叶派殉难者的文学。这种文学充斥于历史书和文学书中。特别是侯赛因惨案更成为各个时代长诗和精彩的幻想小说创作的源泉。

第三种文学产生的由来是：十叶派及其对立面之争产生了许多党派。在倭马亚时代有哈希姆党、倭马亚党；在阿拔斯时代有阿

① 《珍奇的串珠》，卷 2，第 132 页。

里党、阿拔斯党。党派之间的对立不仅局限在剑和血方面，也扩展到有趣的文学方面，这倒成了文学的福音。

当时，在伊斯兰国家出现了十叶派诗人、倭马亚诗人、阿里家族诗人以及阿拔斯诗人，这些诗人对于本派所起的作用相当于今天的报纸对于政党的作用。据我看，十叶派在文学方面的贡献不仅有利于本派诗人，也有利于对立面的诗人。如果没有十叶派激烈的敌对情绪，就不会有如此丰富如此雄壮有力的倭马亚和阿拔斯诗人的诗歌，诗歌运动也不会超出纯粹颂诗的低级形式。前面已经说过，这就是倭马亚和阿拔斯时代产生政治诗的最重要的原因之一。

倭马亚人有政治诗人，十叶派和其它派别也有政治诗人，这是从阿里在位时开始的。阿里有艾布·艾斯瓦德·杜埃利，穆阿威雅有密斯金·达里米，倭马亚人有艾布·阿拔斯·艾阿玛、艾阿沙·莱比阿、奈比阿·本·希巴泥等，哈希姆人有克希尔·伊扎、库梅特、埃曼·本·哈里姆·艾赛迪。倭马亚人的诗人居多，因为他们有的是钱，所以，连十叶派诗人如库梅特等都写诗颂扬他们。而十叶派的诗更为自由奔放，强劲有力，因为十叶派的伊玛木没有钱赏赐诗人们，所以，忠诚就成了写诗的动力。

让我们稍稍谈一谈库梅特。他是倭马亚时代最伟大的十叶派诗人，也是第一位用诗为十叶派辩护的人。他的诗雄辩有力，查希兹曾这样谈到他："他是第一位引导十叶派走上自我辩解道路的人。"他有丰富的诗作留传至今，即"哈希米亚"，因其为哈希姆人辩护而得名，全诗约536行。①

库梅特生于伊斯兰历60年，正是侯赛因遭难的一年，死于倭

① "哈希米亚"曾在欧洲和埃及出版。

马亚王朝最后一任哈里发麦尔旺·本·穆罕默德在位的126年。他是一位多产的诗人，诗作有5289行之多，他又是库法清真寺的教师，对阿拉伯历史上的战事了如指掌。他还是一位通晓阿拉伯民族各种方言，熟悉阿拉伯民族诗人的学者。在母才尔人和也门人之争中，他狂热地倾向于母才尔人，一生未变。在哈希姆人和倭马亚人之争中，他倾向于哈希姆人。只有很短一段时间，他感到生命受到威胁，才利用其十叶派特有的警觉，改而赞颂倭马亚人。他跑到哈里发希沙姆·本·阿卜杜勒·迈立克跟前，表示忏悔，并写诗颂扬希沙姆，从而得到了哈里发的宽恕。但临终之时，他又反悔了，吐露了真情。死前，他睁开眼睛，一遍一遍地说："真主啊，穆罕默德的家族！真主啊，穆罕默德的家族！真主啊，穆罕默德的家族！"

除了颂扬倭马亚人的那一段很短的时间外，他一直运用其学识、教育方法和渊博的历史知识来颂扬哈希姆人，特别是阿里家族，为十叶派大声疾呼，同时，无所不用其极地攻击倭马亚人。

他为十叶派提供论据，说什么："如果先知没有指定继承人，那阿拉伯各部落都会出现哈里发。你们坚持哈里发应出自古莱氏族，并以此为由拒绝辅士担任哈里发，如果这种说法是对的，那仅仅是因为古莱氏族和使者之间的亲缘关系。如果亲缘关系是挑选哈里发的根据，则亲缘关系近者应优先。而哈希姆人比倭马亚人近，阿里家族又是哈希姆人中关系最近的。"

他就这样一而再、再而三地为十叶派寻找论据，无情地攻击倭马亚人。

他的诗在人们中间广泛流传，其作用是为革命火上加油，加剧了人们的激愤情绪，使大家更加憎恨倭马亚人，向他们进行斗争。后来，他终于被杀害了，他死后不久，倭马亚王朝也灭亡了。

*　　*　　*

阿拔斯王朝建立后，政治诗带上了宗派主义的色彩。当时，哈希姆人已分裂为阿里家族一派和阿拔斯人一派，围绕着哪一派和先知的亲缘关系更近展开辩论。阿拔斯人说，阿拔斯是穆罕默德的叔父，他们是阿拔斯的后裔，叔父的关系比堂弟近。但阿里派说，他们是阿里的后裔。尽管他是穆罕默德的堂弟，但他的儿子哈桑和侯赛因均出自先知的女儿法蒂玛。阿里和法蒂玛的孩子理应优先，因为女儿比叔叔的关系更近。当时的诗歌就带有这种色彩。一派诗人倾向于阿里家族；另一派诗人倾向于阿拔斯人。

最杰出的阿里十叶派诗人是赛依德·希木叶利。他是一位跨时代的诗人——其生活的年代从伊斯兰历 105 年到 173 年，跨越了倭马亚和阿拔斯两个朝代，他又是一位多产的出口成章的诗人，此外，他还是十叶派中派性最强的诗人。“他无所不用其极地攻击使者和他的妻子们，把诗当作武器大肆攻击、谩骂，使人们见了他就逃之夭夭。他的诗别具一格，罕有其匹。他的诗作中不乏颂扬哈希姆人，攻击其对立面的诗。”① 艾斯马尔说：“其诗如未攻击先人，则同一等级诗人中，无人能与之匹敌。”

他写了许多长诗，颂扬阿里的德行。有一天，他在库法说：“凡我写诗颂扬过的阿里·本·艾比·塔列布的德行，若有人能补充一件，就可得到一个迪那尔。”就连那些称颂阿里德行的神话故事，他也尽述无遗，比如，当时有这样的传说：一次，阿里站起身来，洗漱干净，进行祈祷。完成祈祷后，他把鞋子脱下来，忽然，一条蛇钻了进去。当他准备穿鞋时，一只老鹰猛扑下来，把鞋叼走，衔着它在空中盘旋，直到把蛇从鞋里抖掉以后，才把鞋扔下来。

---

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷 7，第 3 页。

他曾写长诗悼念侯赛因。

关于在胡姆池①边发生的事情，他也写过诗。十叶派传说：一天，先知在胡姆池边拉着阿里的手说："我是谁的主人，阿里也是他的主人。"

赛依德·希木叶利写诗为文颂扬和悼念阿里家族的人，诗文中罗列了许多和他们有关的流传甚广的言论、故事和消息，他还鼓动哈里发迈赫迪不给欧默尔·赫塔布家族的人任何赏赐。

看来，他使用了一种狡猾的方法，避免触犯阿拔斯人。他在吹捧和颂扬阿里家族、攻击圣门弟子和倭马亚人的同时，捎带着夸奖了阿拔斯人几句，因为他们也是哈希姆人，从而达到了自己的目的。所以，阿拔斯人不但没有报复他，还给了他奖赏。

* * *

赛依德之后，便是底阿比勒·胡扎伊。和赛依德的作法不同的是：他站在公开敌视阿拔斯人的立场上，恶毒地辱骂阿拔斯王朝的哈里发。阿拔斯王朝的大人物，不管是哈里发，还是王公大臣、当朝显贵，无一人能够幸免。他写了许多诗攻击哈里发拉希德、买蒙和穆阿台绥姆，颂扬阿里家族，最著名的是颂扬呼罗珊的阿里·本·穆萨的精巧的"塔乌"字母为尾韵诗。

他曾写长诗悼念侯赛因之死。

* * *

与上述十叶派诗人相抗衡的是支持阿拔斯人的观点，如先知的叔父阿拔斯有继任哈里发优先权辩护的诗。为阿拔斯人辩护的最大诗人是麦尔旺·本·艾比·哈弗塞。此人曾写诗颂扬迈赫迪、拉希德，并得到大量馈赠。当迈赫迪为其子哈迪签订买卖契约

① 麦加和麦地那之间的一个水池。

时，他曾写诗颂扬迈赫迪，此诗遐迩闻名。他还曾写诗攻击十叶派，十叶派一些人也对他还击。《诗歌集》写道："萨利哈·本·阿提亚听到他写的攻击十叶派的诗，祷告真主让他早死。萨利哈设法接近他，后来，两人变得亲密无间。一天，麦尔旺得了热病，屋子里只剩下麦尔旺和萨利哈两人，萨利哈便猛扑到他身上，卡住他的脖子，把他掐死了。"①

如果一一列出阿拔斯派和阿里派诗人的名字，并介绍他们围绕谁更有资格担任哈里发所写的诗，那篇幅就太长了，还是到此为止吧。但以上所述足以说明十叶派对倭马亚和阿拔斯文学的巨大影响。如火如荼的文学之争贯穿在从古至今的伊斯兰历史的各个时期，影响到伊斯兰国家的四面八方，无论对波斯文学，还是对阿拉伯文学，都有巨大的影响。如果说伊斯兰王国在政治方面因派别之争而遭到损失的话，文学方面则得益非浅。在血流遍野、生灵涂炭、国家遭殃的同时，感情受到刺激，思想得到解放，幻想张开了翅膀。

穆阿台及勒派贡献给文学的是修辞和理性的力量，是思维的开阔和理性思维的发展，是他们对宇宙和自然的观察及试验，对造物主的证明等等。他们对文学的意义研究得很深，把精雕细刻的遣词造句的文学发展为具有深刻含意和广泛主题的文学。过去的文学是没有主题的，他们给文学规定了主题，诸如动物、吝啬人、伊玛木、奴隶、商人、教师等都成了他们的主题。他们使人们的头脑开始思考过去从未思考过的问题。在他们之前，散文的形式只有词句排列有序的讲演、哲言和成语，由于他们的影响，文学中出现了围绕一个社会或文学主题写作的书籍，和围绕一个中心写作的书

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷9，第48页。

信。查希兹是穆阿台及勒的光荣，是该派文学的精英，是该派意见的传播者和思想的修饰者。他不仅丰富了该派的思想，而且丰富了该派的语言。

十叶派的出现，不仅从理性上，而且从政治和感情上，充实了文学创作。他们宣传自己的权利，要求收回份内的权利，控诉祖先遗业的被剥夺。他们哀哭失落的权利、流淌的鲜血、被亵渎的神圣、被毁灭的家园和被钉在十字架上的尸体。

从这两种文学中，我们得到了思想和感情、理性和心灵。对文学来说，二者不可或缺。

第三章　麦尔吉阿派①

如果说穆阿台及勒派的基础是五项原则，十叶派的基础是伊玛木，麦尔吉阿派的基础则是确定信仰的意义及围绕这一主题而进行的各种研究工作。

在倭马亚时代开始提出"麦尔吉阿"一词，其含义是非常简单、直朴的，到了阿拔斯时代，随着各宗教派别的哲理化，"麦尔吉阿"的含义也哲理化了。

什么是信仰？信仰包括三个要素：诚信于心，确证于口，见之于行。所谓"行"即祈祷、把斋、施舍、朝觐。那一种要素为信仰？或以三种要素之和为信仰？围绕这一问题进行研究，形成了"麦尔吉阿"派。

许多麦尔吉阿派人都认为诚信于心即信仰。换一句话说，即内心承认真主即可，不必见诸形式。诚信于心者即伊斯兰教信徒，

① 见本书第一册《阿拉伯—伊斯兰文化史(黎明时期)》，第295页。

尽管他可能在表面上信仰犹太教和基督教。言语和行动（诸如祈祷、把斋等）的确证并非信仰的一部分。

其理由是：《古兰经》是以阿拉伯语降下的。从语言的角度说，“信仰”即相信，仅此而已，身体各部分的行动不等于相信，亦非“信仰”。《古兰经》记载了优素福兄弟的故事：“你是绝不会相信我们的”，① 即你不相信我对你所说的话。圣训说：“信仰即信仰真主、天使、真主的经书和使者。”信仰即相信。

麦尔吉阿派中也有人主张信仰包括两个方面：诚信于心和确证于口。仅仅诚信于心是不够的，仅仅确认于口也是不够的，必须二者俱备才可称之为“信仰”，因为仅仅诚信于心而心口不一者不能称为信徒。

总而言之，几乎全体麦尔吉阿派人一致认为，行动并非信仰的基础，亦非信仰的内容。

其对手则认为：“信仰”包括三个要素，即诚信于心，确证于口，见之于行。“信仰”，从语言方面说尽管是“诚信于心”的意思，但法律制定者经常改变语言的意思，扩展或界定其含义，如祈祷，其原意为“召唤”，法律制定者在使用中使其具有众所周知的含义。真主在《古兰经》中说：“我以你原来所对的方向为朝向。……真主不致使你们的信仰徒劳无酬。”② 这一节经文证明：“信仰”的意思是在朝向克尔白方向祈祷之前朝向耶路撒冷方向祈祷。真主说：“真主所喜悦的宗教，确是伊斯兰教。”③ 又说：“他们只奉命崇拜真主，虔诚敬意，恪遵正教，谨守拜功，完纳天课，这是正教。”④ 在这里，真主规定了崇拜真主即宗教。在第一节经文里，真主规定了宗教

①②③　见马坚译：《古兰经》，12：17、2：143、3：19。——译者

④　同上，98：5。——译者

即伊斯兰教，因此，崇拜真主即伊斯兰教，而伊斯兰教即“信仰”，如真主所说：“他们以自己信奉伊斯兰，示惠于你，你说：‘你们不要以你们的信奉伊斯兰示惠于我；不然，真主以引导你们于正信示惠于你们，如果你们是说实话的’”。①

还有一个证明，真主说：“指你的主发誓，他们不信道，直到他们请你裁判他们之间的纷争，而他们的心里对于你的裁判毫无芥蒂，并且他们完全顺服。”② 真主使裁决也成为“信仰”，而裁决并非“诚信于心”。

此外，如果“诚信于心”即信仰，那许多犹太人都成了信徒，因为真主说，他们对先知的了解如同对其儿子的了解一样，在他们的经书《讨拉特》和《引支勒》中记载着先知的名字。真主说：“如果你问他们，谁创造他们，他们必定说：‘真主’。”③ 而穆斯林们一致认为这些犹太人都是叛教者。

说“诚信于心”即信仰的麦尔吉阿派是这样回答他们的：犹太人和基督徒们并不知道穆罕默德是真主的使者。说他们了解他如同了解自己的儿子一样，意思是：他们知道他是穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·阿卜杜勒·孟它利布。

麦尔吉阿派最大的对手是穆阿台及勒派和哈瓦立及派。这两派认为信仰必须见之于行动，必须不作坏事。对他们来说，行动是信仰的内容之一。哈瓦立及派认为犯大罪者为叛教者，而穆阿台及勒派则主张犯大罪者处于信徒和叛教者之间，既非信徒，亦非叛教者。麦尔吉阿派却说，犯大罪者是信徒，因为他诚信于心，但他是不虔诚的信徒，因为他犯了大罪。麦尔吉阿派中也有人说，不能一般地说某人不虔诚，只能说某人在某事上不虔诚。④

①②③　见马坚译：《古兰经，49：17、4：65、43：87。——译者

④　艾布·哈桑·艾施阿里《穆斯林文集》，第141页。

也许这一问题——信仰及其含义的界定——就是麦尔吉阿派理论的核心。由此，派生出其它问题，诸如：信仰能够增加或减少吗？当麦尔吉阿派说信仰即“诚信于心”或信仰即“诚信于心”和“确证于口”时，他们中大多数人认为信仰是不能增加或减少的。因为“诚信于心”就不容许怀疑，而“确证于口”就意味着或则肯定或则否定，没有调和的余地。那些说行动是信仰的内容之一，行动可多可少的人等于说信仰是可以增加或减少的。他们引用真主的话为自己辩解：“至于信道者，那章经使他们更加确信了。”① “有人曾对他们说：‘那些人确已为进攻你们而集合队伍了，故你们应当畏惧他们。’这句话却增加了他们的信念。”② 麦尔吉阿派对这类经文的解释是：真主降下这段经文使他们增加了对以前没有的东西的相信程度。所谓“增加了他们的信念”不是指对真主的信仰、而是指对这段经文的相信……如此等等。根据麦尔吉阿派对“信仰”的含义的解释，他们认为：犯大罪的信徒不会永居火狱，因为他无论如何是一个信徒。反对这一观点的穆阿台及勒派和哈瓦利及派则认为：犯大罪者将永居火狱，永无出头之日。其根据是真主下面这两段话：“谁违抗真主和使者，并超越他的法度，真主将使谁入火狱，而永居其中”③、“谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的报酬，而永居其中”④。麦尔吉阿派对这些经文进行了解释。对第一段经文，他们说：“违抗真主和使者命令超过了某些界限而未超过全部界限者仍是信徒，只有超过全部界限者才是叛教者。”对第二段经文，他们的解释是：“因为某人是信徒而将其杀害的人是叛教者。”

由此可知，麦尔吉阿派认为，只有叛教者才永堕火狱。

此外，他们还认为：真主的许诺不会背弃，真主的威吓有可能

①②③④ 见马坚译：《古兰经》，9：124、3：173、4：14、4：93。——译者

背弃，因为奖励是德行，真主必兑现，背弃诺言是缺点，惩罚这种行为是公正的，在这方面，真主必随意行事。而放弃威吓并不是缺点。在这方面，穆阿台及勒派的观点大不相同，前面已经介绍过了。

* * *

许多教义学家的领袖从麦尔吉阿派关于信仰的观点（即贬低行动的作用）中感到了危险。否则，其观点及其对信仰的解释是会被宽容地接受的。这些领袖们认为：仅以诚信于心为信仰，或以诚信于心和确证于口为信仰的观点把服从真主的行为摆到了第二位。有人甚至说："'麦尔吉阿'① 这个名字本身就包含了贬低行动的意义在内，这是很危险的，特别对于普通信徒来说更是如此。如果他们知道行动不是信仰的基础之一，就不会严格遵行教规了。反之，如果他们知道是信仰的一部分，没有行动的信仰是不完全的信仰时，就会严格遵行。"由于以上原因，教义学家们把麦尔吉阿派看作异端邪说，与之进行斗争。

麦尔吉阿派的观点对于上层人士没有什么害处。对他们来说，信仰的意思即使仅仅是"诚信于心"，也不会妨碍他们严格而不懈怠地遵行祈祷、把斋等义务，所不同的只是对词义的解释而已。

由此，又引出了一个争论不休的问题，即关于艾布·哈尼法是否麦尔吉阿派的问题。这件事情是艾布·哈桑·艾施阿里在《穆斯林文集》一书中透露出来的，书中写道："麦尔吉阿派的第九支派是艾布·哈尼法及其一伙。他们主张信仰就是笼统而不加分析地承认真主，确证真主；承认使者，确认使者由真主处带来的一切。"②

---

① "麦尔吉阿"一词来自动词"艾尔杰阿"，在阿拉伯文中，意为"推迟"、"延搁"。——译者

② 见该书第 138 页。

还有一本书叫《大教法》，学者们确认此书很大一部分是伊玛木艾布·哈尼法写的，书中写道："信仰即确认和相信"，"所有信徒在承认、确信和信赖真主以及爱、满足、恐惧、希望等方面都是一致的，只是在信仰之外的其他方面各不相同。"书中还写道："真主对众仆恩德有加，公正对待。有时会施惠于人，给以其所应得之数倍之奖励，有时又会对其过失予以公正地处罚。""我们不以过失而指责为叛教，也不否定任何人的信仰。"

我们转述自《大教法》一书的这些观点是麦尔吉阿派的根本观点，但许多教法学家和教义学家千方百计地否定这种说法，固执地拒绝把麦尔吉阿派和艾布·哈尼法挂勾。他们说："艾布·哈尼发重视细则，又是最大的伊玛木之一，这些都证明他是重视行动的，而这与麦尔吉阿派的主张是相反的。"

沙赫力斯坦说过："奇怪的是格桑在谈到艾布·哈尼法时是把他作为本派——麦尔吉阿派的人来谈的，也许他是想骗人。当时，许多文章的作者都把艾布·哈尼法及其一伙当作麦尔吉阿派，原因是：他主张信仰即'诚信于心'和'信仰无增无减'，他们便以为他把行动放到了信仰之后。还有一个原因：艾布·哈尼法是反对伊斯兰初期的宿命派和穆阿台及勒派的，而穆阿台及勒派把所有在宿命问题上持不同意见的人都称作麦尔吉阿派，哈瓦利吉派也是如此。看来，正是穆阿台及勒派和哈瓦利吉派把艾布·哈尼法称作麦尔吉阿派的。"①

关于伊玛木艾布·哈尼法把信仰的含义界定为"诚信于心"、"确证于口"和"无增无减"的传说很多。以传述精确著称的艾布·哈桑·艾施阿里在《穆斯林文集》中将艾布·哈尼法归到麦尔吉阿

① 沙赫力斯坦：《教派》，欧洲版，第105页。

派，如果“麦尔吉阿”的意思像上面所说，则这种说法于他无损。认为信仰局限于“诚信于心”会削弱行动的作用，这是平民百姓的见解，对上层人士却无所谓。对于他们来说，信仰和行动二者的不同尤如祈祷和把斋的不同一样，究其原因不过是在他们思想中愿望超过了恐惧，希望超过了绝望。《古兰经》本身有时也是这样作的，如真主说：“我的过分自害的众仆呀！你们对真主的恩惠不要绝望，真主必定赦宥一切罪过，他确是至赦的，确是至慈的。”① 并不是艾布·哈尼法关于信仰的定义的理论研究贬低了行动的作用，而是平民百姓不能理解事物的哲理。如果有人对他们说行动不是信仰的基础，在他们眼中，行动的作用就降低了。这种情况是存在的。正是由于上述原因，有些教义学家反对麦尔吉阿派的观点。

* * *

麦尔吉阿派的许多观点，如信徒中之罪人不会永堕火狱，威吓可以不兑现，而许诺必须兑现等都传布到逊尼派中来了。

如果一个教义学家传播了以上观点，就被称作“麦尔吉阿派”。

许多麦尔吉阿派的信徒一边传播这些观点，一边又传播穆阿台及勒派的某些观点，诸如人创造自己的行为，末日不能用眼睛看到真主等，这些人便被称作“麦尔吉阿-穆阿台及勒派”。这种称呼反映了某些教派著作中包含的宽容精神，因为“麦尔吉阿”在本质上是违反穆阿台及勒派的一条基本原则的，即：“行为是信仰的基础之一，罪人背叛了信仰，应受到严惩，并将永居火狱。”前面我们已经说过：一个人只有承认穆阿台及勒派的五项原则才能称作穆阿台及勒派，所以，称某些人为麦尔吉阿-穆阿台及勒派是

---

① 见马坚译：《古兰经》，95．53。——译者

错误的，准确的表述应该是：某些人赞同穆阿台及勒派的某些观点。

还有一些麦尔吉阿派的人赞同哈瓦利吉派的观点，说什么："伊玛木不一定继承，凡有资格的人，哪怕不是古莱氏族的人，亦可担任伊玛木。"这些人被称作哈瓦利吉-麦尔吉阿派。如前面所说，这种称呼也是错误的。

被沙赫力斯坦排在麦尔吉阿派队伍中的人还有侯赛因·本·穆罕默德·本·阿里·本·艾比·塔列布。沙赫力斯坦说他是第一个宣传麦尔吉阿派观点的人，他向各地写信传播麦尔吉阿派的观点。赛德·本·朱贝尔和穆格提勒·本·苏莱曼也被列入麦尔吉阿派。穆格提勒说过：在末日来临时，有罪的信徒将在大道上受到严惩，他将置身于地狱的最上层，受着烈火的煎熬，其痛苦的程度与忤逆宗教者的程度相当，然后，才能进入天堂。被称作麦尔吉阿派的还有比什尔·麦里西，他曾经说过："如果真主将犯大罪者投入火狱，在他们经受了与其罪过相当的惩罚之后，将从火狱出来。永堕火狱是不可能的，也是不公正的。"被称作麦尔吉阿派的人还有罕玛德·本·艾比·苏莱曼、艾布·哈尼法及其好友艾布·优素福和穆罕默德·本·哈桑。

麦尔吉阿派和政治：麦尔吉阿派主张信仰即"诚信于心"，行为不在信仰的范畴内，这些观点拓宽了信徒的范围，使一切信仰真主和使者的人，包括犯有大罪者，都成了信徒；他们关于真主宽恕犯罪者的观点使犯有大罪者可以不受惩罚地进入天堂，也拓宽了信徒的范围，使每个诚信于心的人不受惩罚地进入信徒的圈子里。与此相反的是穆阿台及勒派和哈瓦利吉派，他们总是缩小信徒的圈子，在他们眼里，犯大罪者不是信徒，不完成宗教功课者也不是信徒。笔者认为，无论是穆阿台及勒派，还是哈瓦利吉派，都把信

徒局限于本派的弟子，两派中之各支派甚至把信徒局限于本支派，而将其他人看作叛教者。他们声称，有天地之广的天堂只是为他们少数人创造的。

而麦尔吉阿派却把一切反对派诸如十叶派、穆阿台及勒派、哈瓦利吉派等都看作信徒，把一切阐释教义者（即使其解释是错误的）都看作信徒，而非叛教者，只有全民族一致声讨的人才是叛教者。根据他们的观点，没有一个信徒会永堕火狱，不是真主原谅了他们的罪过，就是真主在一段时间内惩罚过他们，然后，让他们进入天堂。逊尼派采纳了他们的意见，主张犯罪的信徒不永堕火狱，认为其他教派的信徒只能在一定范围内被称作叛教。

麦尔吉阿派的这些观点是以间接的形式为政治服务的，使其信徒能够保持中立，既不反对政府，也不与政府站在一起，具体地说就是：当他们从本派的观点出发考察政治活动时，发现伊斯兰初期斗来斗去的各派，包括拥护奥斯曼和反对奥斯曼的两派，站在阿里一边战斗和站在穆阿威雅一边战斗的两派，都是信仰真主和使者的人，都是阐释教义的人，因而都是信徒。即使有人做了错事，真主对他也是宽容的。因此，他们和哈瓦利吉派、穆阿台及勒派不同，不把任何参加斗争的人当作叛教者，包括阿慕尔·本·阿绥和穆阿威雅等人以及刺杀奥斯曼的凶手和对立面中的任何一派。即使他们错了，其错误充其量不过是大罪，而大罪并不抵销信仰。每一派都是阐释教义的，每一派都有自己的论据。麦尔吉阿派判断事物的标准，动机重于行动，真主观察的是人们的愿望和良心。"把人们的事情统统交给真主吧！我们不责备任何人，也不断言谁必入火狱。"

因此，在麦尔吉阿派眼里，穆阿威雅和阿里两派一模一样。他们支持倭马亚人的休战，认为倭马亚王朝哈里发都是信徒，可以跟

随他们进行祈祷，而不应反对他们，尽管其中有人作过坏事，充其量不过是犯大罪而已，而犯大罪者并不抵销其信仰。因此，我们看到：由于观点不同而肆意迫害穆阿台及勒派、哈瓦利吉派和十叶派的倭马亚人，却并不迫害麦尔吉阿派，恰恰相反，他们倒是利用麦尔吉阿派人为自己效劳，例如：叶基德·本·迈赫利布·本·艾比·苏弗拉曾任命麦尔吉阿派诗人撒比特·古特奈管理港口事务。

即便倭马亚人惩治过个别麦尔吉阿派人，也不是因为观点的不同，而是另有原因。如：倭马亚人杀死了倭马亚王朝最后一位哈里发麦儿旺·本·穆罕默德时代的麦尔吉阿派领袖哈利斯·本·苏来基，不是因为他的观点，而是因为他从部落意识出发作乱造反，并侵犯他人。

艾布·加法尔·曼苏尔惩治艾布·哈尼法也不是因为他的麦尔吉阿派的观点，而是因为他把穆罕默德·本·阿卜杜拉·本·哈桑（“纯洁的心灵”）捧得比曼苏尔本人还高。

麦尔吉阿派倾向于中立。塔巴里说：“麦儿旺之子叶基德·本·阿卜杜勒·迈立克登基后，叶基德·本·迈赫利布·本·艾比·苏弗拉起兵反抗，占领了巴士拉及波斯、艾赫瓦兹等地，以《古兰经》及圣训号召人们进行圣战，并扬言：沙姆的圣战者所得奖赏将超过土耳其人和迪来姆人①。一些麦尔吉阿派人追随其后，为首的叫艾布·鲁儿拜。叶基德·本·阿卜杜勒·迈立克派遣兄弟麦斯莱迈·本·阿卜杜勒·迈立克率军攻打叶基德·本·迈赫利布。当后者鼓动其追随者迎战时，艾布·鲁儿拜说：‘我们用《古兰经》和圣训的名义号召他们，他们表示接受，就不要再对他们使用狡诈和背信弃义的手段，使他们倒霉了。’叶基德·本·迈赫利布

① 阿塞拜疆一带居民。——译者

对他们说：‘可怜虫！难道你们竟然相信倭马亚人？他们是要你们半途而废，以便他们施展阴谋诡计。’麦尔吉阿派的人答道：‘我们不会忽略这一点，我们只是要他们把已经声明接受的东西付诸实行。’”①

即使反对倭马亚人，他们反对的方式也是温和、委婉的。

他们对待阿拔斯人的态度也是中立的、和平的。脱夫尔说：“买蒙说过：‘麦尔吉阿是帝王的宗教。’”② 这句话可能包含着几层意思：一层意思是，麦尔吉阿派是一种帝王们愿意臣民们信仰的宗教，其信徒站在中立的立场上，不招惹麻烦，不管帝王们干下了什么忤逆不道之事，他们也不会造反。帝王的利益所在就是要与臣民们和平共处，把犯罪者交给真主，或惩治，或宽容，任由真主处置。如果人们都照麦尔吉阿派的这一原则行事，就没有人反对奥斯曼了，也没有人反对阿里和穆阿威雅了，使帝王们寝食不安的连绵不断的动乱也停止了。

这句话的另一层意思是：麦尔吉阿派是每一个帝王可以信赖的最合适的宗教派别，因为它使帝王们用一种和平的眼光看待穆阿台及勒派、哈瓦利吉派和十叶派等宗教派别，不把任何人说成是叛教者，也不干预任何人的信仰。所有的人都是信徒，犯罪的人交由真主处置，这对帝王是最合适的，因为它使帝王们置身于宗教派别和党派斗争之上，成为所有人的帝王。

但是我们认为说此话的买蒙恰巧是离这一概念最远的人。他一心迷恋穆阿台及勒派，想让所有的人信仰该派，不愿意任何一个人说《古兰经》非被造之作，认为说此话者即非信徒，他用皮鞭和监禁强迫人们信仰穆阿台及勒派教义。是不是他看到伊斯兰世界因

① 塔巴里：《先知与帝王历史》，埃及版，卷8，第153页。

② 脱夫尔：《巴格达史》，第86页。

《古兰经》被造问题上的争论而引起了动荡不安因而最后改弦更张了呢？是否他以为只要执行麦尔吉阿派的主张就能让人们信仰各自的教派而避免纷争呢？这种可能性是很小的，因为他死前还曾嘱咐穆阿台及勒派一定要照他的榜样坚持"《古兰经》乃被造之作"的主张。也许他说这些话是为了一时争论的需要，事后却反其道而行之？也许他的意思是第一层意思，而这种意思是不违反他对穆阿台及勒派的信仰的？这一切都是可能的。

麦尔吉阿派文学：经过长时间的寻找，我们没有找到很多可以称之为"麦尔吉阿派文学"的作品，其原因可能是麦尔吉阿派的本性产生不了文学。产生文学的因素有两种：一是强烈的理性，加上纯熟的写作技巧和口才，这是穆阿台及勒派的特点。穆阿台及勒派文学家思想开阔，广泛涉猎自然生活和社会生活的各个领域，无论在口才和学识方面，都受到阿拉伯文化的有益熏陶，产生了丰硕的成果。一是强烈的感情，或者是深沉的悲哀和非凡的坚忍，表现在十叶派文学里；或者是勇敢和慓悍即战争的感情，表现在哈瓦利吉派文学里。至于麦尔吉阿派，其信仰本身就是在和平、中立的立场上产生的，这种立场只能使感情柔和、脆弱，而感情一旦变得软弱，就不能产生文学。此外，他们还缺乏开阔而深沉的思想。这种种情况使他们的文学创作十分薄弱。沙赫力斯坦曾把两位著名的大诗人——法德勒·拉高希和阿塔比归到麦尔吉阿派名下。笔者查阅了一下手边有关二位诗人的书籍及其诗作，没有发现任何明显的麦尔吉阿派的痕迹。

笔者得到的不过是说明麦尔吉阿派的只言片语，如撒比特·古特奈的诗作，在拙著《阿拉伯——伊斯兰文化(黎明时期)》一书中提到过，或者是答复麦尔吉阿派的片断文字，如《诗歌集》提到俄恩·本·俄拜德拉·本·阿卜杜拉·本·阿台白·本·买斯欧迪

本是麦尔吉阿派的信徒，后来，改变了信仰。①

尽管如此，在各种文字题材中，还是有一类很广泛的题材——关于真主宽恕犯罪者的题材，受到麦尔吉阿派很大的影响(特别是在阿拔斯时代)。穆阿台及勒派认为犯大罪者如不悔罪则应受惩罚，还认为犯大罪及忤逆宗教者死后必入火狱，真主决不会宽恕这些人。但麦尔吉阿派却认为这些人即使不悔过，即使一再犯罪，也能得到真主的宽恕。当时，许多阿拔斯王朝的诗人们沉迷于花天酒地、女色娈童的享受之中，他们要靠麦尔吉阿派以求得真主的宽恕。正是他们开辟了一个广阔重要的文学领域，艾布·努瓦斯②的诗便是明证。艾布·努瓦斯讽刺奈扎姆及穆阿台及勒派、赞扬麦尔吉阿派、支持其关于真主宽恕犯罪者观点的诗更是一个绝妙的例证。

有谁从他的诗中看不到麦尔吉阿派的影子呢？许多诗人群起效仿。如果一一介绍，篇幅就太长了，我们还是就此打住吧。笔者断言：麦尔吉阿派开辟了一个新的文学领域——即宽恕哲学的领域。

第四章　哈瓦立及派

对什么是叛教和信教，哈瓦立及派和麦尔吉阿派的观点基本相同。

《教派的歧异》一书写道："哈瓦立及派各支派具有共同点。卡阿比写道：'哈瓦立及派各支派的共同点是否定阿里和奥斯曼，否

① 艾布·法拉吉：《诗歌集》，卷8，第92页。

② 艾布·努瓦斯(公元757—814年)，阿拔斯王朝著名诗人，以"饮酒诗"出名。——译者

定两裁决①及支持两裁决的人和骆驼之战②的参加者，主张犯大罪者为叛教者，及反抗暴虐的伊玛木。艾布·哈桑·艾施阿里说：'哈瓦立及派的共同点是否定阿里、奥斯曼和骆驼之战的参加者，否定两裁决及支持两裁决或其中一裁决的人，主张反抗暴虐的苏丹'"。

卡阿比和艾施阿里的不同在于卡阿比断定哈瓦立及派一致认为犯大罪者为叛教，而艾施阿里则认为该派只是多数人持此观点，该派的纳吉德派就不同意这一观点。除这一点外，各支派观点相同。

由此可知，哈瓦立及派和麦尔及阿派一样，其观点都围绕着什么是叛教和信教这个问题展开。麦尔及阿派思路开阔，待人宽厚，把一切信教的人都称作信徒，对违反教义的人十分宽容，将忤逆宗教的交给真主去裁决；而哈瓦立及派则思路狭隘，待人苛刻。他们认为，犯大罪者不是信徒，他们谴责奥斯曼晚年的所作所为，认定他叛教；他们还指责阿里一伙及其对手，把他们都视作叛教，因为他们接受了《古兰经》裁决，而真主的书明晰清楚，无需裁决。他们认为穆阿威雅及倭玛亚家族其它专横暴虐的统治者都是叛教者，对他们叛教的行径，应以公开反抗来回答。

因此，他们在两个基本点上和十叶派是相反的：

1. 十叶派崇拜阿里，而哈瓦立及派正好相反，把谋杀阿里的

① 第四任哈里发阿里即位第二年，叙利亚总督穆斯威雅起兵反抗，公元657年双方在隋芬激战，穆阿威雅在节节败退情况下，提出"《古兰经》裁决"的口号，以便保存实力，以利再战。阿里阵营的主战派坚持"真主裁决"，反对"依经裁决"。这便是"两裁决"的由来。——译者

② 骆驼之战：伊斯兰教的第一次内战。公元656年，脱勒哈和祖白尔联合阿绮涉举兵反对阿里。两军在巴士拉附近激战，因阿绮涉坐在护以装甲的驼轿里参加战斗，故名，——译者

阿卜杜·拉赫曼·本·穆尔吉姆看作大好人。

2．十叶派把“塔基亚”当作信条，而哈瓦立及派的信条则是：不管敌我双方力量对比如何，都要公开反抗暴虐的统治者。

哈瓦立及派和麦尔吉阿派的不同在于：前者是反对派，和倭玛亚人、阿拔斯人作战；后者是中立派、温和派。

哈瓦立及派比穆阿台及勒派更偏激，把犯大罪者看作叛教者，而后者却视其介乎叛教者和信徒之间。执行劝善诫恶这一原则时，哈瓦立及派比后者更不妥协，更不顾及力量的悬殊。

以上是哈瓦立及派的信条。尽管该派分化为近二十个支派，但各支派的分歧并不在基本原则上，只在枝节问题上。比如艾扎里格支派和苏福里叶支派虽然都把犯大罪视同多神信仰，但后者不主张杀害敌人的家眷，而前者则主张杀害。又如：前者认为任何情况下没收反对者的财产都是合法的，而阿加里德派则认为只有在把敌人杀死后才能没收其财产作为战利品。有人主张只能在本派伊玛木率领下作战，有人却不以为然。以上便是各支派在细节上的分歧。

他们最光辉的思想是关于哈里发的观点。他们认为：如果必须设置哈里发，则最适合的人就是最有权担任哈里发的人，不管其是否出自古莱氏族，也不管其是否阿拉伯人。

他们没有十叶派那种哈里发必须由先知指定的思想，也不赞成倭玛亚王朝和阿拔斯王朝实行的世袭制度。

如果推选了一个专横暴虐的哈里发，其所作所为损害了穆斯林大众的利益，则应予以罢免。如执意不肯下台，则应与之斗争，直至将他处死。

随着大批释奴的加入，哈瓦立及派带上了强烈的贝都因色彩，贝都因人的优缺点都吸收了进来。他们老是跟头头们过不去，自

身也不断地分化为小的支派。在跟反对派打交道时，目光短浅，思想狭隘；与此同时，他们又表现出非凡的勇气。他们说话直率，行动果敢，毫不犹豫地为信仰献身。对十叶派的“塔基亚”，他们万般嘲讽，对那些为了金钱和地位而把理智和良心出卖给倭玛亚王朝哈里发的人更是不屑一顾。由于贝都因秉性的影响，他们远远落在宗教、学术和社会的发展后面。他们的宗教信仰是很单纯的，代表了伊斯兰初期顺乎自然而形成的信仰，只有少数观点例外。当时，其它民族、宗教及后来皈依伊斯兰教的各教派的教义和观点尚未进入伊斯兰教。他们的信仰是心灵感受的信仰，而不是科学的信仰；他们的社会生活，包括日常生活、对生活的看法、战争等等，都是十分简朴的贝都因式的，不随时间的变化而变化，这使我们想起今天的瓦哈比派①，两者尽管教义不同，作风的简朴却是一样的。

因此，不能指望他们像穆阿台及勒派一样去研究真主的属性，如：真主的属性是否即其本体、能否用肉眼看到真主……等问题，因为这些观点都是哲学观点，与贝都因人的本性风马牛不相及；也不能指望他们像十叶派那样崇拜伊玛木，因为他们对伊玛木的态度和早期阿拉伯人对部落酋长的态度如出一辙。

以上看法来自研究教派的书籍对哈瓦立及派内部分歧的描述。哈瓦立及派先是简单地在阿里和穆阿威雅之间进行裁决，以后便在以下问题上产生了分歧，如：有作战能力的人中途退出战斗是否叛教行为？犯大罪者是否叛教？穆斯林和叛教者的孩子是否分

① 阿拉伯文 Wahhābıyah 的音译。近代伊斯兰教教派。由其创始人瓦哈布而得名。18 世纪末产生于阿拉伯半岛。遵从罕百里学派的教律，坚持严格的一神论，主张按照字面解释《古兰经》和“圣训”。要求恢复伊斯兰教早期的教义。禁止饮酒、吸烟、跳舞和赌博，故有“伊斯兰教的清教徒”之称。盛行于阿拉伯半岛。——译者

别是穆斯林和叛教者？以及其它带有哲理性的宗教课题。他们在这些问题上的分歧也是很简单的。哈瓦立及派人阿卜杜勒·贾巴尔给他女儿赛阿莱卜订亲，男方也是哈瓦立及派人。赛阿莱卜向男方要4千银币的彩礼，男方便派了一个叫乌姆·赛义德的女人带着钱去见赛阿莱卜的母亲，问她："你女儿成年了吗？"（在男方看来，男孩或女孩只有成年了才能皈依伊斯兰教）。还说："如已成年，确认了伊斯兰教信仰，我们不在乎多给彩礼。"当乌姆·赛义德向女方转达男方这句话时，赛阿莱卜的母亲说："我女儿不管成年与否都是穆斯林。"男女双方父母间的分歧由于哈瓦立及派领袖阿卜杜勒·克里姆·本·阿吉来德的介入更扩大了。双方仍然各自坚持自己的立场。①

这些书籍介绍了哈瓦立及派各支派的分歧，说他们研究了命运（包括好运和恶运），肯定众仆能够创造自己的行为，但这些研究课题并不是该派提出来的，而是由穆阿台及勒派移植过来的。能够证明哈瓦立及派的思想简单和非哲理化的最明显的例子是：研究者认为他们在辩论中拘泥于《古兰经》和逊奈的文字，不进行深入分析。如果他们生活在阿拔斯时代，一定属于不赞成"格亚斯"，主张不加分析地信守经文文字意义的札希里学派。哈瓦立及派拘泥于经文文字意义的作法产生了一些谬误，如：该派有人认为：如果有人侵吞了孤儿的两个菲勒斯便应入火狱，因为真主说过："侵吞孤儿的财产的人，只是把火吞在自己的肚腹里，他们将入在烈火之中。"②但是，如果有人杀死了这个孤儿或剖开他的肚子，倒不应入火狱，因为真主没有作此规定；还有人主张杀死多神教徒的孩子是合法的，而不付钱就吃别人的果子则是不合法的；也有人主张杀死持

① 见《穆斯林论文集》，第112、113页。

② 马坚译：《古兰经》，4：10。——译者

反对意见的穆斯林而不主张杀死被保护人①。木邦利德在《全史》中写道："一次，穆阿台及勒派领袖瓦绥勒·本·伊脱邑一伙落入哈瓦立及派手中，危在旦夕。瓦绥勒对同伴们说：'躲开，让我来对付他们。'伙伴们说：'随你吧！'瓦绥勒便出去会见哈瓦立及派人。哈瓦立及派人问：'你们是什么人？'答：'被保护的多神教徒，我们来听真主的启示和规定。'哈瓦立及派人说：'我们保护你们。'瓦绥勒说：'请开导开导我们吧！'哈瓦立及派人便开始教他们本派教义。瓦绥勒说：'我和我的伙伴接受你们的教义，你们放心地走吧！你们是我们的兄弟。'又说：'但这不是你们的功劳，因为真主说过：'以物配主者当中如果有人求你保护，你应当保护他，直到他听到真主的言语，然后把他送到安全的地方。'②'现在，把我们送到安全的地方去吧！'哈瓦立及派人互相看了看，说：'你们说得对。'说完，便把他们带到安全的地方去了。"③

阿卜杜·拉赫曼·本·穆尔吉姆刺杀阿里·本·艾比·塔列布后，仍坚持诵读《古兰经》，以为他作了这件事离真主更近了。当有人要割他的舌头时，他才着急了。有人问他："你怎么现在着急了？"他说："我不愿意活在世上像个死人似的不能诵读《古兰经》。"

其它哲理化的教派如穆阿台及勒派、十叶派，都是在阿拔斯时代吸取深刻的哲学思想的。阿拔斯时代的气氛适合于哲学的传播，各种哲学思想纷纷由哈里发宫廷、由犹太人、基督教徒和波斯人中间、由医生中以及译成阿拉伯文的书籍和辩论会中传播开来。每个教派根据自身准备的程度及与本教派教义相符的程度从哲学中吸取营养。当阿拔斯王朝建立时，哈瓦立及派已近尾声。他们摧

① 伊斯兰教国家保护下的犹太教徒、基督教徒。——译者

② 马坚译：《古兰经》，9：6。——译者

③ 见《全史》，卷三，第86页。

毁了倭玛亚王朝，倭玛亚王朝也毁灭了他们。阿拔斯人上台时，哈瓦立及派已奄奄一息。阿拔斯时代的哈瓦立及派运动已经落到任人宰割的地步。他们没有来得及进行哲理化的工作。

当然，阿拔斯时代也有的学者归信哈瓦立及派。如艾布·欧拜德·迈阿麦尔·本·穆赛纳。伊本·罕里康说过："艾布·欧拜德持哈瓦立及派观点。"，"他倾向于哈瓦立及派。"艾布·哈帖姆·胡吉斯坦尼说："艾布·欧拜德把我当作胡吉斯坦的哈瓦立及派来招待。"苏里说："我走进清真寺，看见艾布·欧拜德独自一人坐在那里击地沉思，便走过去。他问：'这行诗是谁写的？'我说是格塔利·本·福加艾写的。他说：'胡说八道。你怎么不说是穆民的领袖那老鸵鸟写的呢？'接着又对我说：'坐下，别把我的话说出去。'"①

艾布·欧拜德写过一本书，叫《巴林的哈瓦立及派》，但他不是一个哲学家，也不是一个教义学家，承担不了使哈瓦立及派哲理化的工作。他是一名对奇闻轶事、阿拉伯对外征战广闻博识的学者，似乎也可以说是一个秘密的哈瓦立及派信徒。这点，前面已经介绍过。他内心里信仰哈瓦立派教义，要害问题上却违反教义，即对信仰保密，而哈瓦立及派教义之一就是反对"塔基亚"。他最憎恶阿拉伯人，最支持舒欧比亚主义。他和哈里发及王公贵族保持联系，向他们讨好，所以说，他只在某些方面是一个哈瓦立及派人，如攻击哈里发，把反对派视为叛教者等，但这一切观点都是秘密的。

海塞姆·本·阿迪也是如此。伊本·罕里康说过："海塞姆持哈瓦立及派观点。他曾著一书，名为《哈瓦立及派书》。和艾布·欧拜德一样，他只是一个史学家，而不是哲学家。他和曼苏尔、迈赫迪、哈迪、拉希德等哈里发都有联系。如果他真是哈瓦立及派，就

① 伊本·罕里康：《人物传记》，卷二，第157页。

该反对哈里发了。

由此可知，哈瓦立及派不是一个哲学派别，也缺乏博大条通的教法学理论。只有阿卜杜拉·本·伊巴德（殁于阿卜杜勒·迈立克·本·麦儿旺执政时）及其门徒的伊巴德派有神学理论，在北非、阿曼、哈达拉毛和桑吉巴尔等地广为传播，直至今日。该派有神学和教法学原理，随着时间的变化而变化。其教义学原理在很大程度上受到穆阿台及勒派的影响，主张《古兰经》乃被造之作，在天堂看不见真主，真主不宽恕犯大罪者等。该派教法学理论在某些枝节问题上，如只许本派内部通婚，则和逊尼派有所不同。

哈瓦立及派在阿拔斯时代的政治历史

哈瓦立及派对阿拔斯王朝哈里发的态度与对倭玛亚王朝哈里发的态度是一样的，认为他们都不是经过自由选举产生的，都不具备担任哈里发的条件，所以，应该造他们的反。如有可能，应予以罢免，甚至将他们处死。

到了阿拔斯时代，该派仍然坚持在倭玛亚时代产生的观点，但实力已大不如前，因为倭玛亚王朝历代哈里发（特别是迈赫莱布·本·艾比·苏弗拉）都对该派大张挞伐。倭玛亚人虽然胜利了，但元气也已大伤。

尽管如此，哈瓦立及派仍然坚持和阿拔斯人战斗，其勇敢顽强的程度不亚于倭玛亚时代。

赛发哈刚登上哈里发王位，以伊巴迪派居兰达为首的阿曼哈瓦立及派便揭竿而起。赛发哈派大将哈齐姆·本·哈齐迈率兵前往镇压。大军走海路到达阿曼海岸，后又改走沙漠。两军相遇，一场恶战打得难解难分。伊斯兰历 134 年，哈齐姆采纳了友人的建议，命令士兵在枪尖上涂上石油，点上火，把居兰达一伙居住的木

屋点着，顿时一片火海，居兰达一伙的家眷陷身火海，哈齐姆趁势进攻，歼敌无数，居兰达也战死沙场。这一仗歼敌逾万，哈齐姆将敌人头颅运到巴士拉，交给哈里发赛发哈。①

伊斯兰历 137 年，以穆拉拜德·本·哈尔迈莱·希巴尼为首的哈瓦立及派在加齐拉地方起事，哈里发曼苏尔派叶齐德·本·哈提姆·迈赫莱比率兵前往镇压，以步其叔父迈赫莱布·本·艾比·苏弗拉之后尘，但却败于哈瓦立及派之手。以后，曼苏尔又一连派了几位统帅前去镇压，都大败亏输，最后，只好派遣哈齐姆·本·哈齐迈率领八十万姆鲁鲁族士兵前往。两军鏖战，旷日持久。后来，哈齐姆命令士兵射箭，穆拉拜德中箭身亡，其将士亦伤亡甚众。这是伊斯兰历 138 年发生的事。

马格里布（突尼斯及周围地区）地区哈瓦立及派的苏弗里叶和伊巴迪二支派也在伊巴迪派艾布·哈提姆的领导下起兵反抗阿拔斯王朝。曼苏尔派迈赫莱布的兄弟格比萨·本·艾比·苏弗拉的儿子欧默尔·本·哈弗赛前往镇压。许多柏柏尔人参加到哈瓦立及派一边作战，最后，以欧默尔·本·哈弗赛被杀，艾布·哈提姆为首的哈瓦立及派占领盖鲁旺告终。曼苏尔又派格比萨的另一个儿子叶齐德·本·哈提姆统兵前往，叶齐德打败了哈瓦立及派，其首领艾布·哈提姆被杀，哈瓦立及派人和柏柏尔人死伤无数。是役，仅死者就达三万人。从此，曼赫莱布家族高喊为欧默尔·本·哈弗赛报仇的口号开始屠杀哈瓦立及派，仅叶齐德一人率兵镇压该派起义先后达 15 年之久。据记载，从欧默尔·本·哈弗赛起直到哈瓦立及派在叶齐德·本·哈提姆手上全军复没为止，哈瓦立及派和曼苏尔的军队先后作战达 375 次之多。

伊斯兰历 160 年迈赫迪当政时，呼罗珊的哈瓦立及派在优素

① 伊本·艾西尔：《全集》，卷 5，第 183 页。

福·本·易卜拉欣率领下起兵造反，从者甚众。迈赫迪派叶齐德·本·迈兹叶德·希巴尼前往镇压，终于俘获优素福，并将他及其主要追随者押送迈赫迪处，被处以绞刑。

还是在迈赫迪时代，亚斯·台密未在摩苏尔起事，占领了勒比尔和加齐拉的大片地方。迈赫迪派兵镇压，于伊斯兰历168年将亚斯打败，亚斯及若干从人被杀。

在拉希德时代，萨哈萨哈在加齐拉地方起兵造反，占领了勒比尔地方。拉希德于伊斯兰历171年派兵将他杀死。

伊斯兰历178年，哈瓦立及派瓦立德·本·脱立夫在加齐拉起事。苏姆阿尼说他是希巴尼人，伊本·罕理康也作如是说，伊本·艾西尔却说他是台格里布人。哈伦·拉希德派穆因·本·扎伊德的侄子叶齐德·本·迈兹亚德·希巴尼率兵前往镇压。当时，白拉未克人正对叶齐德不满，便在拉希德面前挑拨道："叶齐德和瓦立德是同乡因而关系淡漠。"根据苏姆阿尼和伊本·罕理康的分析，以上二人均来自希巴尼地区，而伊本·艾西尔则认为希巴尼和台格里布同属瓦伊勒地方，因此才把二人说成是同乡。看来，伊本·艾西尔的说法可能更加正确。诗人们谈到二者关系时写道：

瓦伊尔自相残杀，钢铁还需钢铁治。

后来，瓦立德在加齐拉越闹越大。叶齐德在和他交锋时，对属下说："这些人是哈瓦立及派。他们进攻时，你们要顶住；他们停止进攻，你们就反攻。他们只要遭到失败，就永远不会再来了。"

起义那天，瓦立德在诗中写道：

吾乃哈瓦立及人　　名瓦立德·脱立夫
尔等暴虐逼我反　　雄狮岂怕烈火烧

激战之后，瓦立德兵败，叶齐德紧追不舍，终于将瓦立德杀死，取其首级。

就这样，哈瓦立及派在加齐拉、阿曼和马格里布等地的起义都被阿拔斯人镇压下去，而阿拔斯人付出的代价远较倭玛亚人为轻。哈瓦立及派这一连串失败，造成该派实力大减，地位陡降。此后不久，该派便在历史上消声匿迹了。

哈瓦立及派文学

哈瓦立及派具有创造文学的一切条件：坚定不移的信仰，置个人生命财产于不顾的巨大热情，不畏权势敢作敢为的气概，视王爷为平民、把伟人当公仆的真正民主精神等。他们的道路是笔直的清晰的，没有什么拐弯抹角，也没有什么晦暗不清的地方。他们认为：哈里发应该更换，否则，便应该向哈里发宣战，直至将其罢免，或处死；穆斯林大众应原原本本地遵循《古兰经》和“逊奈”，而不应有毫厘之差，否则，便应该与之斗争，以便由忠诚、纯洁的穆斯林取而代之；为实现这一目标，不应实行“塔基亚”，不应虚情假义；应该遵循欧默尔·本·赫它布的方法而不是阿慕尔·本·阿斯的方法，——面对现实，分析现实情况，解决现实问题。上述这些特点都是由贝都因人的心理特质产生出来的，可以概括为：直言不讳，口齿伶俐，能言善辩，急智机敏，言辞简约等。

哈瓦立及派感情强烈、善于辞令的特点使该派文学带有某些不同于穆阿台及勒派和十叶派文学的特点。穆阿台及勒派文学是注重思想意义的哲理文学，十叶派文学是叹息权利失落的哀伤文学及怨恨王位旁落的愤怒文学，而哈瓦立及派文学则是强有力的文学——为追求和传播真理敢于牺牲一切的文学。对他们来说，生命和信仰不可同日而语。带有贝都因语言色彩的文学不重哲理，不讲条分缕析。哈瓦立及派文学有时也表达一种愤怒的情绪，但和十叶派的愤慨有所不同，前者是为信仰和伊斯兰教而义愤填膺，

毫不顾及个人；后者则仅为某个人或某几个人的遭遇而愤愤不平。前者即使考虑个人，也是在信仰的前提下考虑，而后者则是在个人的前提下去考虑信仰。即使在哭泣和哀悼中，哈瓦立及派也是坚强有力的，对他们来说，流泪是为了流血；哀哭死去的人是为了勉励活着的人；追悼逝者是为了给生者提供榜样。在生活中，他们不懂幽默，文学中便缺乏幽默；在生活中，他们不会花天酒地，文学也与酒无缘。他们所知道的只是圣战和撕杀，他们的教育是严酷的教育，专门培养舍生忘死的勇士。他们的文学也是如此。有这样一个故事：叶齐德的同母异父兄弟麦尔旺小时候，到阿卜杜勒·迈立克·本·麦尔旺跟前哭诉挨了老师的打，当时在场的一位哈瓦立及派人说："让他哭吧！哭能使他张口发声，清醒头脑，更能使他服从真主，遵循真主的教诲。"哈瓦立及派从不弄虚作假。木邦利德说："哈瓦立及派各支派都不会耍奸，也不会闹内哄。"① 他们的文学也有这样的特点。

在情诗中，他们把勇敢和调情、舍生忘死和热爱生活搅在一起，热情赞颂那些在对敌斗争中英勇作战的人。

如果说文学是社会生活的缩影的话，哈瓦立及派文学则是该派生活最真实、最准确的反映。他们英勇善战，从不怕死，使敌人闻风丧胆。穆阿威雅·本·格拉说过："如果德莱木从这边打来，哈鲁利亚(哈瓦立及派人)从那边打来，我必先迎战哈瓦立及派。"这就是说，哈瓦立及派更危险。甚至在占劣势的情况下，哈瓦立及派的人也能让占优势的敌人胆战心惊。

他们的语言像箭一样锋利，他们的演说表达着心底的赤诚。欧拜德拉·本·齐亚德说："哈瓦立及派的语言直射心窝，比用火点燃芦苇的速度还快。"木邦利德说："阿卜杜勒·迈立克·本·麦尔

① 木邦利德：《全史》，卷3，第106页。

旺处来了一个哈瓦立及派人。阿卜杜勒和他谈话，发现此人知识渊博，领悟很快，接着谈下去，又发现他机智灵活。阿卜杜勒看中了他，便劝他脱离哈瓦立及派。此人一边静静听着，一边默默沉思。阿卜杜勒一再劝说，最后，他才开口道："请不用多说了。刚才是你说我听，现在该轮到我说你听了。"阿卜杜勒说："请说吧！"此人便开始解释哈瓦立及派的观点，赞颂本派的业绩，其言滔滔不绝，有条有理，分析入微。听完，阿卜杜勒·迈立克说："他的话几乎使我相信天堂是单为他们创造的，而我则应站在哈瓦立及派前头参加圣战。"

• • •

由于贝都因秉性所致，哈瓦立及派文化保持着纯粹的阿拉伯特性，和穆阿台及勒派及十叶派文化不一样。这种文化没有希腊哲学的影响，也没有波斯文化的熏陶。这是一种阿拉伯模式的文学语言文化，一种那个时代人们熟知的伊斯兰文化，其特点是：凭藉直觉对《古兰经》和"逊奈"作简单朴素的理解，宗教问题上的争论仅仅围绕《古兰经》经文的文字来进行。

总之，哈瓦立及派文学属于阿拉伯文学的范畴，既没有精心编撰的著作和分门别类的研究，也没有条分缕析的课题。有的只是大量的诗歌、演说词和格言。成果甚多，但流传至今的甚少。多亏木邦利德在《全史》中保留了一部分好作品，否则，我们对哈瓦立及派文学将一无所知。从少数流传下来的作品可窥见佚失作品的全貌。据笔者所知，哈瓦立及派诗人的诗集完整地流传下来的仅提里马哈一人而已。

哈瓦立及派的诗歌、演说词、格言和轶事流传至今的多数是倭玛亚时代创作的，阿拔斯时代创作的甚少。其原因可能是阿拔斯时代哈瓦立及派势力衰微带来的文学衰败，或者是因为阿拔斯时

代的掌权者只允许文学家们传播倭玛亚时代的哈瓦立及派文学，而不允许传播敌视阿拔斯人的哈瓦立及派文学，因为前者是倭玛亚王朝的敌人，对阿拔斯人来说，无论从哪方面说都是可以允许的。也许读者会反对说："那为什么十叶派的诗歌能在阿拔斯时代流传呢？"我们的答复是：十叶派和哈瓦立及派不同。在阿拔斯时代，十叶派的势力并没有衰败，有些有权势的十叶派人关心本派的典籍，明里暗里加以保护。时机一到，就把这些典籍公诸于世。而哈瓦立及派在城市里根本无人关心这些事情，更何况哈瓦立及派文学是口头文学，而不是笔头文学，艾斯马尔等传述者必须亲临现场采风，而多数传述者都是阿拔斯人的走狗，为了讨好当权者只传述他们中意的作品。

总之，本卷不打算多谈倭玛亚时代的哈瓦立及派文学，而阿拔斯时代的哈瓦立及派文学则多为伊巴迪派文学。伊巴迪派在马格里布、阿曼等地保存了该派阿拔朝王朝前期创作的一些文学典籍。阿拔斯文学中最光彩的篇章也许就是前面介绍过的描写瓦立德·本·脱里夫事件的诗歌。叶齐德·本·迈兹叶德·希巴尼曾与之交战。当时，穆斯里姆·本·瓦立德与之过从甚密，写诗记载了他和哈瓦立及派之间的战争。我们将此诗算作哈瓦立及派文学，因为它和哈瓦立及派有关，描写了该派的战争。

瓦立德·本·脱里夫死后，他的同属哈瓦立及派的妹妹写了许多诗悼念他，就像韩莎① 写诗悼念她的兄弟一样。

---

① 韩莎(575—664)：名恩姆·阿慕尔·突玛德尔，号韩莎。蒙昧时期著名的女悲悼诗人。曾作诗悼念阵亡的兄弟。其诗凄婉悲切，感人至深。——译者

结　束　语

以上概括介绍了阿拔斯时代前期的各个主要宗教派别。由此可知，当时的人们是如何划分为不同的派别和教派的，每一教派又分化为数不清的支派。如穆阿台及勒派分为十三个支派，哈瓦立及派分为二十个支派，十叶派分为三十个支派，麦尔吉阿派分为七个支派。

此外，还有一些教派，以及伊斯兰世界的其它宗教，如犹太教、基督教、拜火教、萨比教及其教派和支派。这些宗教和教派，由于篇幅所限，本书未能一一介绍。

当时，还有一些怀疑论者，对各个教派、各种观点和论据，一概持怀疑态度。他们一致否定辩论，将辩论视为对宗教的忤逆，说什么："辩论无助于信仰。"、"一切由辩论肯定的事情，亦因辩论而被推翻。"

怀疑论者亦非铁板一块，而是分为三派。一派怀疑一切，包括真主和先知使命。"他们对造物主既不肯定也不否定，对先知使命也是如此，对一切宗教和一切思想都是这样。"他们说："这些宗教和派别的观点，有的无疑是正确的，但并不清楚明白。"犹太医生伊斯玛仪·本·优努斯的言论说明他就属于这一派。

怀疑论者的另一派肯定真主，否定其它，包括先知使命。他们肯定造物主，认定造物主的存在，而对先知使命和宗教教派则既不肯定也不否定。

第三派肯定真主和先知使命，认定真主和先知使命的存在，认定穆罕默德是真主的使者，其余一切都不肯定。

怀疑论者的理由是："我们发现，无论哪种宗教，也无论持什么

观点的教派，都宣称自己的信仰是古已有之的，都热衷于与其它派别辩论。在某次辩论会上，甲派战胜了乙派，在下一次辩论会上，乙派兴许又战胜了甲派。谁胜谁负取决于辩论者的思维和表达能力，就像拉锯战一样，没有一方的观点是明显占上峰的，否则，人们就不会如此纷争不已了。而人们对凭感觉和直觉认知的事物，对计算和有明显证据的事物却没有分歧。"他们说："真理摆在面前却毫无道理地加以反对，或者无缘无故地盼望今世或来世毁灭，都是不可能的。如果肯定以上情况不可能发生，则任何一派所信仰的不是该派立以为本的东西，便是该派中某些人自以为是真理而未能肯定和确认的东西。"他们又说："我们看到许多人深钻哲学，自以为得到了真理，超出于平民大众之上；我们又看到另外一些人研究教义学，终其一生，乐此不疲，并以自己能够凿凿有据地区分真理和谬误而自豪。我们还看到他们——哲学家也吧，教义学家也吧——无一例外地像老百姓和无知无识的人一样意见分歧，甚至有过之而无不及。犹太教徒为犹太教献身，基督教徒为基督教和三位一体殉难，祆教徒为祆教捐躯，穆斯林为伊斯兰教归真。在这方面，教义学家和平民百姓没什么两样。属于这些宗教的各个教派的信徒也是如此。任何一个人，不管是犹太教徒还是基督教徒，总是忠于本教而拚命反对其它宗教。穆斯林也是如此。如哈瓦立及派以让其它教派流血为合法，穆阿台及勒派以其它教派为忤逆，十叶派则不承认其它教派的伊玛木。因此，可以这样说：所有的人都在自行其是，所不同的只是有的人是受先天的影响，有的人是受后天的教育，有的人是根据自以为是的真理行事。如果他们的所作所为都是根据真理，则不会如此纷争不已，而会长久一致。我们还看到有的哲学家或教义学家相信了某一种观点，并为之辩护，反对持不同观点者，但有一天忽然出现了另一种迹象，便来个急转弯，把支持

一变而为反对，对原来的观点极尽否定、贬低之能事。他们说："这些事实证明了'论据'的荒谬和平庸。"他们还说："你们提出的论据，如果是通过感觉，或者是通过理智和直觉而得到的，则不会出现分歧，如同你们通过感觉和理智所得到的认识，如三大于二，一个人不可能同时站着或坐下一样。如果这种证据是通过既非感觉又非理智的途径得到的，那又是些什么证据呢？如果这些证据既对你们适合，又对其它人适合；既对一件事情适合，又对相反的事情适合，那这些证据又有什么价值呢？"①

这一派别——怀疑派——使我们想起古希腊的诡辩论和近代的功利主义——实用主义派。该派对苏非派有重大影响，因为他们认为：逻辑论证不会产生正确的信仰，只有通过感性才能得到信仰。

总而言之，在阿拔斯时代，数不胜数的观点和派别广泛流传，不同宗教和教派之间的争战从未止息，伊斯兰世界成了各种宗教和教派鏖战的战场。试问：对于一个在使者时代归属于同一教派、信仰相同的原则的完全统一的伊斯兰民族来说，这些纷争是有益的，还是无益的？

我们说：这种事情和世上一切事物一样，既非绝对的好，亦非绝对的坏。这种分化是伊斯兰国家疆域扩大后不同种族、不同思维和各种传统宗教的多种成份互相结合的必然结果。在各教派皈依伊斯兰教之后，伊斯兰教产生初期那种坦诚、直率、朴素的信仰已不复存在，不同思维、不同宗教和不同目的与伊斯兰教的结合是必然的，伊斯兰教的哲理化也是必须的，因为这是宗教发展的自然

① 以上摘自伊本·哈兹姆著《宗教教派》一书，卷5，第119页及以后。该书批驳怀疑派的文字很长，有兴趣者可看原书。

过程。

这一时期的特点是思想的自由和国家政策的宽松。这种自由和宽松容纳了所有的观点和教派，包括最偏激的教派。根据我们掌握的情况，当时对不同观点的迫害是很少的。即便有，也多属政治迫害，宗教迫害极为罕见。

思想的充实和思维的灵活也是这一时期的特点之一。思维灵活的程度只有在进行算术、代数和几何运算时头脑灵活的程度与之相比。

这一时期的分歧还促进了辩论术的巨大发展，使之成为一门具有自身法则和规范的学科。

无疑，这些分歧削弱了阿拉伯民族的地位，冲淡了伊斯兰初期的宗教热情。在理智增强的同时，热情却消退了；在穆斯林人数增加的同时，力量却减弱了。其结果是：对外征战几乎停止，穆斯林的精力转向扑灭内部的政治和宗教动乱。这些动乱使伊斯兰世界在政治上出现分裂，形成了许多王国和国家，而以前发生的纷争只不过使穆斯林分化为不同的教派和派别而已。

这些宗教教派和教义学派给文学以巨大影响，对这点我们在前面已经提及。文学的主题深化了，文学的含义更加丰富了。这些影响表现在当时编撰的书籍里，特别是穆阿台及勒派人撰写的著作中。诗人们也将教义学家的观点写进自己的诗作里，甚至亲身参加某些宗教教派和教义学派，为之摇旗呐喊，并批驳对立面的教派。有的诗人赞颂教义学家，有的则贬损教义学家。这方面的例子很多，不胜枚举。这些例子说明教义学家对文学题材和诗歌创作、对严肃的作品和轻松的作品都留下了巨大的影响。

*　　*　　*

以上介绍了教义学家的概貌。笔者根据自己的理解和切实的

研究作了介绍，对其功过是非、利弊得失进行了论证。笔者如果说对了，则应感谢真主；如果说错了，则以心怀真诚愿望、努力探求真理而聊以自慰。

笔者预料由于本书对十叶派兄弟们的非难和对该派某些观点的批评而招致该派的责备，但与此同时，又可能因呼吁和解和协调而受到赞扬，尽管这一呼吁带有某些批评和讽刺的味道。

对于十叶派，我可以真诚地保证：我所说的仅仅是我相信有道理的和正确的，我尽力使自己不受任何个人喜好、习惯和倾向所左右，决不会因为某种观点来自逊尼派就表示支持，某种主张来自穆阿台及勒派或十叶派就表示反对。如果我强烈地倾向于某一派，则一定会支持该派的一切言论，维护该派的全部观点。但我认为，保卫真理比保卫教派更重要。也许以后他们会站到公正的立场上，平心静气和坦然地阅读笔者的著作，从中吸取他们乐于接受的东西，拒绝他们不乐于接受的东西，并有根有据地予以反驳。何况针锋相对地进行辩论并以胜利者自居并非我们的目的，我们最崇高的目的是同心协力地去扶持各个教派的信徒，提高他们的水平，清除他们头脑中的迷信和幻想，以便走上正确的生活道路，并在世界上占踞应有的地位。

我还保证，这本自由开放的论著决不会违反统一和谐的号召，更不会在真诚相待的双方之间造成敌对。学者之间的分歧、其观点和理论的不同不应阻隔他们的心灵，在他们之间种下敌视和仇恨的种子。

现在，我该转移到下一个时代——“伊斯兰的正午时期”去了。这里所说的“正午时期”指的是伊斯兰史的第四纪。读者将会看到，那是一个学术更加繁荣、眼光更加远大、更加光辉灿烂的时代。在

那一时代，学术运动和文学运动不再跟在政治运动后面亦步亦趋，学术、文学运动和政治运动成为一架天平的两翼，一头落下去，另一头就抬起来。

愿真主佑助成功！